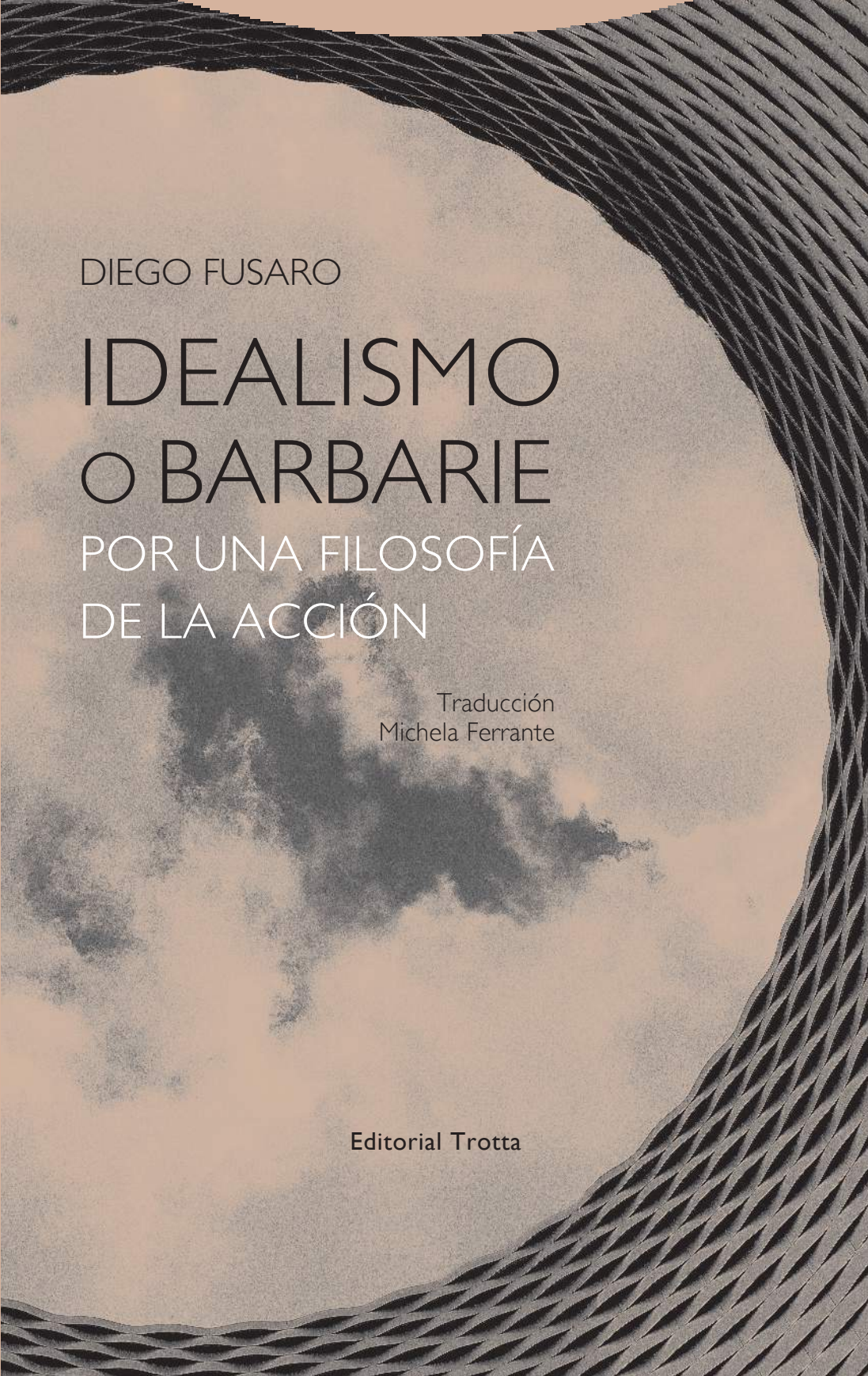

DIEGO FUSARO

IDEALISMO O BARBARIE

POR UNA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN

Traducción
Michela Ferrante

Editorial Trotta

Idealismo o barbarie

Idealismo o barbarie
Por una filosofía de la acción

Diego Fusaro

Traducción de Michela Ferrante Lavín

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN **E**STRUCTURAS Y **P**ROCESOS
Serie **F**ilosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2018
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Diego Fusaro, 2018

© Michela Ferrante Lavín, traducción, 2018

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9879-913-2

CONTENIDO

Nota de la traductora 9

De la caverna de Platón a la jaula de hierro 11
La imperfección inenmendable 21
Redialectizar el capitalismo especulativo 29
La conciencia infeliz idealista 39
Materialismo y contemplación anticuada 49
La fobia anti-idealista como hecho social 58
La inactualidad reivindicada y el espíritu de escisión 64
Deducción del ser del hacer 69
El conocimiento como acto. Contra el realismo gnoseológico 76
El secreto de Gentile: la dialéctica del pensamiento 86
Experimentum mundi. La sujeto-objetividad 91
«Desfatalizar» la realidad existente: el yo determina al no-yo 95
Praxismo trascendental como filosofía de la acción 102
Modo de producción y mutua determinación entre sujeto y objeto 109
La historicidad como escenario donde el hombre deviene hombre 117
Verdad y temporalidad: para una filosofía práctica de la historia 121
Alienación y perversión de las potencialidades del género humano 131
Olvido del ser social e inversión entre el sujeto y el objeto 136
Deducción social de las categorías 145
La ontología del ser social como historia crítica de las ideas 152

Conclusión: Recuperarlo todo 165

Índice de autores 173

NOTA DE LA TRADUCTORA

Idealismo o barbarie. Por una filosofía de la acción es la versión española de un texto inédito del filósofo italiano Diego Fusaro, elaborado a partir de otra obra del mismo autor, *Il futuro è nostro. Filosofia dell'azione* (2014), pero más breve y con entidad propia. Si toda labor traductora consiste necesariamente en un *work in progress*, esta traducción es buena muestra de ello. Al encarar nuestra versión, pareció en un primer momento que las dificultades planteadas por el original podrían ser solventadas optando por una mayor claridad y soltura, es decir, adoptando una actitud más libre en la reproducción del pensamiento del autor. Sin embargo, resultó pronto evidente que la supuesta ganancia no era tal en comparación con la falta de fidelidad al texto original. Por ello, decidimos finalmente ajustarnos a las características peculiares del lenguaje del autor —estilo, vocabulario, sintaxis—, en resumidas cuentas, a su idiolecto, inseparable de su pensamiento. Este es el motivo de la introducción de algunos neologismos que a primera vista habrán de chocar al lector (como, por ejemplo, «desfatalizar» y su sustantivo «desfatalización», o «dadidad», entre otros). En los casos más señalados, una nota de traducción procura aclarar brevemente el sentido y la oportunidad de estas nociones. Salvo estas, se ha prescindido de añadir otras notas explicativas. Así pues, el propósito es ofrecer al lector de habla hispana una versión lo más fiel y apegada posible al original. No cabe duda de que un trabajo de esta índole no puede ser el resultado de los esfuerzos de una sola persona, sino el fruto de un trabajo común. Naturalmente, esto no me libera de la responsabilidad de la versión final del texto que aquí se ofrece al lector.

Es mi deseo terminar esta breve nota expresando mi agradecimiento a Diego Fusaro por la disponibilidad, amabilidad y ayuda mostradas a

lo largo de este trabajo y por haberme dado la ocasión de dar a conocer su pensamiento a los lectores de lengua española. Mi agradecimiento va también a Editorial Trotta por haber confiado en nosotros y haber aceptado publicar esta obra.

M. F. L.

DE LA CAVERNA DE PLATÓN A LA JAULA DE HIERRO

> «¿No se diría de él que por haber subido a las alturas volvía con los ojos estropeados, que no valía la pena haber intentado subir y que si alguien intentara desatar a los prisioneros y conducirlos arriba, si tuvieran alguna posibilidad de apresarlo y matarlo, lo matarían?».
>
> Platón, *República*

En el rico y variado panorama del canon occidental no existe una imagen como la de la caverna de Platón, capaz de presentar, con prodigiosa fuerza expresiva, la emancipación humana como orientación ideal del pensamiento y de la acción. A tal punto que, siguiendo el ejemplo de la propuesta metaforológica de Hans Blumenberg[1], se la podría considerar con razón como «metáfora absoluta» de la *conditio humana* redimida por la posible acción de los hombres, esclavos y, a la vez, potenciales libertadores de sí mismos.

Desde Platón hasta tiempos bastante recientes, aun pasando por múltiples reorientaciones de sentido, la huida de las tinieblas de la caverna es la imagen por excelencia de la emancipación del género humano, la metáfora explosiva alrededor de la cual se han desarrollado, antes que cualquier elaboración conceptual, las expectativas fundamentales sobre el significado del pensamiento y de la acción[2]. Dichas expectativas, gracias al artificio metafórico inaugurado por Platón, no han dejado de gravitar en torno al ideal de la huida de una condición de mentira organizada, tanto en el sentido de una salida de la caverna platónica como del «estado de minoría de edad»[3] —el cometido que Kant asigna a la Ilustra-

1. Cf. H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* [1960], Trotta, Madrid, [2]2018.

2. Cf. H. Blumenberg, *Salidas de caverna* [1996], Antonio Machado, Madrid, 2004.

3. «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit» (I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* [1784] [I. Kant, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002]).

ción— o, también, del capitalismo, lugar de la esclavitud que se proclama libertad.

El aspecto de la metáfora de la caverna que los intérpretes contemporáneos han destacado con menos frecuencia es el nexo vital que ella crea entre la revolución en la dimensión celestial del saber y la dimensión inmanente de la sociedad, según ese entramado de geometrías variables entre la filosofía y la política en virtud del cual la liberación está asegurada por una perspectiva distinta sobre el orden de las cosas. Desde su origen, el mito de la caverna une sólidamente verdad y libertad, asumiendo la primera como condición para que la segunda sea posible, y lo hace con esa trama explosiva que atravesará toda la aventura occidental, desde las Escrituras («la verdad os hará libres», Juan 8, 32) hasta la Ilustración y las vicisitudes del marxismo.

Para evitar las implicaciones políticas del mito platónico y, al mismo tiempo, demonizar previamente la idea de que la filosofía pueda afectar operativamente a la estructura del mundo, hoy se ha decidido interpretar la metáfora en clave puramente gnoseológica, como si contara, asépticamente y a una prudente distancia de seguridad del poder, una revolución puramente cognoscitiva, en un olvido total de la unidad indisoluble de gnoseología y axiología, de ontología y política que, para la sabiduría de los antiguos, caracterizaba a la filosofía como saber de la Totalidad. El vínculo entre verdad y libertad se rompe y en su lugar permanece la idea conservadora de una verdad que no libera, limitándose a reproducir con exactitud, en forma tautológica, lo que existe.

Si solo tuviéramos el valor de alejarnos de las lecturas domesticadas y explorásemos la metáfora platónica en su expresividad más íntima, esta nos revelaría una unidad indeleble entre la teoría y la política, el pensamiento y la acción transformadora, la verdad y la liberación, reconociendo en la concreta acción emancipadora del género humano el fin último de toda filosofía digna de ese nombre. De hecho, si se somete la metáfora a una hermenéutica no condicionada ideológicamente, esta sigue revelando que la condición ineludible para liberarse de la esclavitud material es emanciparse de esas falsas —o, como diríamos hoy, ideológicas— formas del saber que santifican el orden establecido.

Estas formaciones ideológicas limitan el sentido de la posibilidad dentro de los angostos y oscuros perímetros de la caverna en la que la humanidad no ha dejado de estar presa. Encadenados en el fondo de la cueva, los hombres siguen viviendo sus miserables vidas con la ilusión de que «el mundo invertido», del que son espectadores pasivos, coincide con la libertad, es decir, con la única realidad factible. Inconscientes de la brecha ontológica entre el «ser» y el «poder ser», viven como

única libertad posible la esclavitud de la que son víctimas desde su nacimiento[4].

Es bien conocido el comienzo de la *República* de Platón. Κατέβην, «Bajé»[5]: así empieza Sócrates la discusión, contando su descenso al Pireo, el puerto de Atenas que está más abajo con respecto a la Acrópolis, y el diálogo del día anterior sobre el tema de la justicia. La expresión no es para nada casual[6], pues alude metafóricamente no solo a la bajada concreta al puerto, sino también al movimiento descendente que el filósofo debe emprender hasta ese Hades repleto de injusticia y abusos que es la vida real, la caverna donde está encerrado el género humano.

La *catábasis*, por otro lado, había sido el «descenso» que, cantado en el segundo poema de Homero, hizo Odiseo al reino de los muertos para encontrar al adivino Tiresias. Se trata, pues, de una expresión metafórica que resume un aspecto decisivo del papel del filósofo, su bajada al mundo engañoso de las pálidas sombras, de las ideologías cambiadas erróneamente por la verdad y de la realidad inauténtica, indebidamente considerada como el único mundo posible. La otra parte de su misión, no menos importante, consiste en el movimiento opuesto, el ascenso, la *anábasis*, la «subida», que tiene que emprender dos veces: primero, para escapar de la caverna y contemplar el mundo ideal, tras haberse liberado de las cadenas que lo mantienen prisionero, como a cualquier otro hombre, en la oscuridad de la cueva. Después, una vez que ha tomado conciencia de la verdadera realidad que aún no se reconoce dentro de las fronteras mundanas de lo existente (la καλλίπολις, la «ciudad justa» que existe en el espacio de la virtualidad, «en los cielos»), es decir, de la idealidad del deber-ser de acuerdo con la razón, es llamado a «volver a bajar» a la caverna para liberar a sus compañeros, para que ellos también puedan abandonar lo falso que pretende ser verdadero. La esclavitud, igual que la liberación, depende totalmente de la acción humana que la provoca y que, a la vez, puede realmente remediarla.

Por consiguiente, la segunda «subida» será llevada a cabo por el género humano guiado por la fuerza dócil de la razón del filósofo, según el ambicioso proyecto platónico de una política filosóficamente adminis-

4. Véase A. Badiou, *La República de Platón* [2012], FCE, Buenos Aires, 2013.

5. *República*, I, 327a; Platone, *Repubblica*, en *Tutti gli scritti*, ed. de G. Reale, trad. de R. Radice, Bompiani, Milán, 2000, p. 1082 [Platón, *La República*, Akal, Tres Cantos, 2008]. [En general, siempre que así se indique, las citas remiten a la traducción italiana, añadiendo, cuando se conoce, el año de la edición original; a continuación se da la referencia de la traducción española si existe].

6. Cf. M. Vegetti, «Katabasis», en Platone, *La Repubblica*, Bibliopolis, Nápoles, 1998, I, pp. 93-104.

trada. La emancipación nunca es un asunto individual, esta es la lección más valiosa del mito platónico de la caverna. Solo podemos ser libres si todos somos libres, puesto que la libertad es una relación social en el ámbito de las relaciones intersubjetivas. El saber, que permite al individuo liberarse de las cadenas de las falsas manipulaciones, tiene que traducirse a su vez en energía práctica capaz de emancipar a toda la humanidad. La liberación universal forma parte integrante de la verdad que el individuo contempla cuando ha logrado rasgar el velo de las ideologías que saturan de forma invasiva el horizonte del pensamiento.

El filósofo que ha escapado de la caverna contempla, según la expresión platónica τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, «las cosas del cielo»[7]; fórmula que, por la natural expresividad política del gesto filosófico como tal, parece referirse directamente al ἐν οὐρανῷ παράδειγμα, el «paradigma en el cielo» que, en el noveno libro de la *República*, desempeña la función de orientación teleológica ideal del pensar y del actuar político. El filósofo, por el hecho de haber contemplado las potencialidades del ser humano que aún no se han traducido en acción, siente compasión, de acuerdo con el noble étimo *cum-patire*, es ese «sufrir juntos» de quien es consciente de la unidad del ser humano y de la miserable condición en la que se halla. Por esta razón, el filósofo vuelve a bajar a la caverna, para liberar a sus antiguos compañeros de cautiverio: «Al recordar él su primera morada, la sabiduría que allí cabía y a sus compañeros de cautiverio, ¿no crees que se felicitaría del cambio y que se compadecería de ellos?»[8].

La conversión filosófica al cielo de las ideas es lo que determina, en el plano político, la exigencia de «volver a bajar» a la caverna para llevar a cabo el gesto filosófico por antonomasia: romper las cadenas de los prejuicios al igual que las cadenas materiales, esto es, la emancipación universal —contra la mentira organizada de las ideologías dominantes— que solo es posible al tomar conciencia del deber-ser de la humanidad, de sus potencialidades ontológicas no agotadas en su estado presente. Incluso en el mundo de las ideas perfectas (*hyperuranion*, lugar celestial), la «ulterioridad ennoblecedora» representa la orientación teleológica alrededor de la cual organizar y promover el éxodo de un presente que muestra toda su miseria comparado con las posibilidades incumplidas, con el «paradigma en el cielo» de un «lugar diferente» alentado por el pensamiento y por la acción.

El filósofo que se libera y que, tras haber contemplado las cosas celestiales, vuelve a bajar a la caverna, no solamente para rescatar a sus compa-

7. *República*, VII, 516b; Platone, *Repubblica*, cit., p. 1239.
8. *República*, VII, 516c; Platone, *Repubblica*, cit., p. 1239.

ñeros del falso saber en el que están atrapados, sino también de las formas distorsionadas de la vida social a las que se han acostumbrado, ha de ser identificado claramente con Sócrates. Este es el «varón musical»[9] —así figura en el *Laques*— cuya existencia produce esa dulce melodía que sale del acorde íntimo entre palabras y acciones, teoría y praxis, liberación teórica y emancipación práctica.

Para comprobar lo dicho no está solo el triple movimiento (subida-bajada-nueva subida) que Sócrates ha llevado a cabo concretamente, intentando volver a bajar al Hades político para traducir la verdad filosófica, la única capaz de redimir a la «comunidad política» ateniense. También lo demuestra el resultado, la consecuencia dramática que Sócrates sufrió en su propia carne, ofreciendo a la comunidad el don más preciado: su propia vida. «Y si alguien intentara desatarlos y conducirlos arriba, si tuviesen alguna posibilidad de prenderlo y matarlo, ¿lo matarían?»[10]: este es el pasaje alusivo con el que, en la historia del mito de la caverna, se hace referencia al episodio concreto de la vida de Sócrates tal como se cuenta en la *Apología*, en el *Critón* y sobre todo en el *Fedón*, el diálogo que relata la muerte de Sócrates y el nacimiento de la metafísica occidental[11].

La manipulación organizada produce esclavos dóciles y manejables, amantes inconscientes de su esclavitud, incapaces de imaginar una realidad que no sea la de la caverna que perpetúa su sometimiento. Defienden con diligencia el «mundo invertido» que están obligados a habitar, puesto que conciben como violencia no la realidad que les aprisiona y les impide vivir auténticamente, sino toda acción destinada a criticarla y a promover una fuga hacia horizontes menos indecentes. Cuando el pensamiento es incapaz de proponer una alteridad, una posibilidad de ser-otro para valorar en su nombre lo existente y sus carencias, el cautiverio se vive y concibe como la única libertad posible.

Hay otra perspectiva que el mito platónico deja vislumbrar, siempre relacionada con la historia socrática. La falta de conciliación con las lógicas de lo existente es el origen de la actitud filosófica y de sus dos determinaciones recíprocamente vinculadas: la crítica implacable de lo que existe y la búsqueda de una «ulterioridad ennoblecedora». La desmitificación crítica de la injusticia y la propuesta de un ajuste operativo van a la par; encuentran su punto de unión en la figura de una filosofía entendida

9. *Laques* 188d; Platone, *Tutti gli scritti*, cit., trad. de M. T. Liminta, p. 724 [Platón, *Laques*, en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2000].

10. *República*, VII, 517a; Platone, *Repubblica*, cit., p. 1240.

11. Sobre este tema, véase en especial A. Tagliapietra, *Il velo di Alcesti. La filosofia e il teatro della morte*, Feltrinelli, Milán, 1997, pp. 266 ss.

como el sueño despierto que aspira a diseñar un futuro estructurado según esquemas alternativos respecto al presente.

El propio Platón lo confiesa en la *Carta séptima*. Es el peso insostenible de la ἀδικία, de la «injusta» condena a muerte de Sócrates, lo que le conduce a emprender, con la «segunda navegación», el alejamiento de la realidad que le ha llevado al fundamento teórico de la ciudad ideal[12]. La herida primordial (*vulnus*) de la injusticia impregna una realidad que no se corresponde con sus propias potencialidades y constituye la base del gesto arquetípico del filosofar como búsqueda de un remedio práctico, de una transformación de la existencia con miras a su racionalización mediada por la acción.

A partir de los griegos, la que, como Hegel, podríamos llamar fundadamente «conciencia infeliz», insatisfecha con lo existente y en busca de una racionalidad que todavía falta, sigue siendo la mirada orientadora de toda metafísica no adaptativa. Pensar, como recordaba Ernst Bloch[13], significa traspasar, activar la búsqueda de un «lugar diferente» que permita ver claramente los límites del hoy, sus contradicciones y, al mismo tiempo, la necesidad de remediarlo reformulando alternativamente la sintaxis de la realidad existente.

La *adikía*, la «injusticia» que posibilitó el artificio metafórico de la caverna de Platón y su idealismo, casi dos mil años después vuelve a presentarse como «alienación», es decir, como perversión de las potencialidades del género humano en el corazón de la prosa cosificadora de la moderna sociedad fragmentada. Como reacción filosófica surge el idealismo alemán, conciencia infeliz de una burguesía hostil al capitalismo, ya que anhela la emancipación universal que el capitalismo imposibilita fisiológicamente. El paradigma en su esencia permanece invariable: el éxodo de la caverna propiciado por la acción humana encierra el sentido de la filosofía, su deseo de reconducir a la humanidad a su hogar tras un largo cautiverio, venciendo la resistencia del poder y de los que luchan por su propia servidumbre.

Si, con arreglo a la metaforología de Blumenberg, es posible reconocer en la resemantización de las metáforas absolutas, o también en su sustitución por otros dispositivos metafóricos, la sucesión de las discontinuidades que marcan el ritmo de la historia y del pensamiento, entonces es preciso prestar atención a la brecha macroscópica que se ha ido produciendo por lo menos en los últimos treinta años.

12. Cf. Platón, *Carta VII*, 324c-326a; Platone, *Lettera VII*, en *Tutti gli scritti*, cit., trad. de R. Radice, pp. 1806-1807.

13. E. Bloch, *El principio esperanza* [1959], vol. 1, Trotta, Madrid, ²2007, p. 26.

De la metáfora absoluta de la caverna platónica como imagen de la emancipación del ser humano se ha pasado tranquilamente a la absolutización de la *jaula de hierro* de Max Weber[14] como paradigma —que también opera antes de cualquier elaboración conceptual— de la imposibilidad de trascender el horizonte presente. Hemos dado la espalda al futuro y, en general, al ideal de una emancipación compartida, ubicada en las regiones de un «lugar diferente» respecto al estado actual, como si el ente agotara también el mapa ontológico de la posibilidad.

Si, aunque sin resultados seguros, de la caverna platónica es posible escapar, en la jaula weberiana estamos obligados a quedarnos para siempre. De la tierra simbólica de la primera metáfora, gracias a la pasión transformadora que la alimenta, brotan los sueños despiertos de la fuga hacia la emancipación universal, hasta que el «ser» se identifique con el «deber-ser» y la realidad se corresponda con sus potencialidades. De manera completamente opuesta, el dispositivo narrativo de la segunda metáfora —la de origen weberiano— imposibilita *a priori* imaginar un mundo más allá de los helados barrotes que aprisionan a la humanidad dentro de los confines de un presente tan dilatado que parece eterno.

Así, mientras que la caverna favorece la orientación teleológica de la huida hacia el «ser-otro», la jaula de hierro induce a sus pobres prisioneros a identificar la realidad existente, de manera irreflexiva, con el único «ser» posible. La primera produce el encantamiento utópico de la fuerza transformadora que apunta hacia una correspondencia entre el ente y sus potencialidades ontológicas aún no traducidas en acción; la segunda provoca el desencanto nihilista a su imagen y semejanza; desencanto que culmina en la figura, hegemónica hoy día, de soportar el mundo con cínica resignación, figura hecha a medida de la inconsciencia feliz de los «últimos hombres».

En la primera metáfora, el fin prioritario de la acción es cambiar lo existente; en la segunda, preservarlo con resignación. Una tiende a rechazar el ahora en nombre de las potencialidades que en él son mortificadas; la otra aguanta con resignación, con conciencia frustrante su carácter injusto pero incorregible, imperfecto pero inmutable. Para las mentes colonizadas por la metáfora de la jaula de hierro, toda vía de escape es

14. Véase, en especial, M. Weber, *Sociologia della religione* [1922], 4 vols., I. *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Turín, 2002, p. 185 [M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, Tres Cantos, 2013].

Se puede afirmar por esta razón que «la visión contemporánea del mundo es predominantemente —aunque no siempre en sus pequeños rasgos— weberiana» (A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* [1981], trad. de P. Capriolo, Armando, Roma, 2009, p. 147 [A. MacIntyre, *Tras la virtud. Ensayos de teoría moral*, Crítica, Barcelona, 1987]).

programáticamente impracticable: la desencantada renuncia derroca la pasión transformadora y su inquieta ontología del todavía-no.

La jaula de hierro es el espacio metafórico en el que se condensa la creencia, hoy pensamiento único, de que es imposible repercutir en sentido social y político sobre las estructuras de la realidad y, en consecuencia, de que es inevitable el fracaso de todo proyecto modulado en esta dirección. Por esta razón, desde el punto de vista del pensamiento único de la jaula de hierro, la caverna platónica y su seductora fuerza de atracción en sentido emancipador constituyen solo un percance en la historia del género humano, marcada por un proceso que, alternando catastróficas ilusiones y desilusiones, culmina en la actual conciencia cínica de la imposibilidad de configurar de manera diferente las geometrías de la existencia. «No hay nada más que hacer, fue bonito soñar»: este es el resignado estribillo que, con las letras de una famosa canción de la década de los sesenta, acompaña la vida de los habitantes de la jaula, invadiendo toda prestación simbólica y dando vida a lo que, correctamente, podría considerarse como el dogma principal de nuestro tiempo, alrededor del cual se organizan las principales estructuras de sentido de la época actual, la de las pasiones tristes.

Alejarse del imaginario colectivo de la caverna como búsqueda de la liberación de la esclavitud actual se transfigura en lo que, en el ámbito simbólico, puede describirse como el correlato esencial de la metáfora de la jaula de hierro: «El síndrome de Siracusa»[15]. De este modo, el fracaso de Platón ante el tirano de Siracusa —el filósofo quería establecer un orden justo de acuerdo con los dictados de la razón—, se asume como símbolo de la inevitable derrota de toda pasión transformadora como tal.

El síndrome de Siracusa, enfermedad dominante de nuestro presente, toma hoy la forma del triste programa ideológico que intenta demonizar toda tentativa que la razón filosófica pone en marcha para transformar el mundo o tan solo controlar sus ritmos. La utopía de la redención orientada a establecer en esta tierra el *regnum hominis* se declara imposible y, además, es presagio de desastres. Es preciso —así dice el sabido y archisabido eslogan de la ideología hegemónica— reconciliarse con la realidad existente, alejarse definitivamente de todo «espíritu de escisión» sobreviviente, como lo llamaba Gramsci.

Por otra parte, este era el horizonte de sentido en el que se movía el teórico de la jaula de hierro en su conferencia *La ciencia como profe-*

15. Cf. M. Lilla, «Die Versuchung von Syrakus. Zur Tyrannophilie der Intellektuellen»: *Merkur* LVI (2002), pp. 369-382.

sión[16] (1917) que, pronunciada en el año más lejano del «desencanto» de toda la historia del siglo XX, sentó las bases para la actual proliferación hipertrófica de las figuras adaptativas para soportar con resignación el mundo. De hecho, el propio Weber identificaba como característica sobresaliente de la época la «muerte de Dios» (Nietzsche), el fin de las grandes narraciones verídicas y de los grandes dispositivos utópicos capaces de despertar el sueño de la *possibilitas* como base para la pasión transformadora.

Dibujando lo que, con el tiempo, se convertiría en el ordinario y vulgar panorama posmoderno de la muerte de Dios —«una época sin Dios y sin profetas»[17]—, Weber identificaba las categorías de «pensar» y «actuar» con el hecho de «soportar virilmente»[18] (*männlich ertragen*) el «desencanto» (*Entzauberung*) de un mundo reducido a reproducción serial de lo que es.

De esta manera, la libertad dejaba de ser considerada como huida de los límites del tiempo actual y se reducía a perseguir con resignación oportunidades de emancipación para el individuo aislado dentro de los barrotes inoxidables de la jaula de hierro. La emancipación ya no podía resolverse mediante una acción social, compartida y capaz de involucrar al ser humano en su totalidad; se convertía —al igual que la ética protestante estudiada por Weber como fundamento espiritual del capitalismo— en una pura cuestión individual que atañe al sujeto cínico y alienado respecto al género humano y a la comunidad, llamado a experimentar de manera politeísta formas de libre expresión de sí mismo que suponen aceptar el mundo dado como destino ineluctable.

En el actual paisaje desertizado, la metáfora de la jaula de hierro sigue presentando la implacable racionalización instrumental del triunfante fundamentalismo económico como destino inexorable y, al mismo tiempo, proclama el desencanto ante toda posible conciencia infeliz que busque futuros alternativos en nombre de los cuales reprogramar la morfología de lo existente. El mercado global transfigurado en jaula de hierro inevitable es presentado como el único mundo posible, favoreciendo esa rica batería de figuras que suponen soportar el mundo y que entonan polifónicamente siempre la misma melodía: el abandono de todo proyecto de rejuvenecimiento y, por consiguiente, la reconciliación con una realidad que, aunque no sea perfecta es, de todas maneras, la única posible.

16. Cf. M. Weber, *La scienza come professione* [1917], trad. de P. Volonté, Bompiani, Milán, 2008, pp. 87 ss. [M. Weber, *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992].

17. *Ibid.*, p. 125.

18. *Ibid.*, p. 131.

Esta frustrante impotencia ante el absolutismo de la realidad se traduce en las figuras que, si se observa con atención, pueden considerarse con razón como las dos figuras principales en las que cristaliza el espíritu de nuestro tiempo: la ya mencionada jaula de hierro de Weber y, junto a ella, la técnica de Heidegger definida como *Gestell*[19], como «im-posición» anónima e insuperable por la acción humana. Su inconfesable elemento común, aunque aparezca de manera diferente, es la intrascendencia del horizonte histórico del presente, fatalmente connotado, weberianamente, como un «proceso particular» o, al estilo hierático heideggeriano, como «el destino del ser» (*Seinsgeschick*). La posibilidad se disuelve en los tristes perímetros de la realidad. Con ella se eclipsa la capacidad de pensar y ser diferente, triunfa el místico fatalismo impregnado de presente y el encanto de la necesidad.

Llevando a cabo un trabajoso proceso histórico lleno de ilusiones y desilusiones que culmina en el nihilismo relativista actual, la jaula de hierro de Weber no es más que la caverna platónica concebida sin escapatoria, así como la técnica de Heidegger equivale al capitalismo de Marx sin la oposición dialéctica y sin espacio para la praxis transformadora. Este es el desierto en el que nos hallamos actualmente, como mendigos de sentido en el tiempo de la insensatez convertida en mundo.

19. Cf. M. Heidegger, *La questione della tecnica* [1953], trad. de G. Vattimo, en *Saggi e discorsi*, Mursia, Milán, 1976, pp. 63 ss. [M. Heidegger, «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, El Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37].

LA IMPERFECCIÓN INENMENDABLE

> «Sufrimiento infinito y desmedido dolor anuncian, abierta y tácitamente, que el estado del mundo es, en todas partes, el más extremo estado de necesidad».
>
> M. Heidegger, *Nietzsche*

Hoy somos los moradores de la primera forma social y política que no se hace pasar por perfecta, sino que se jacta abiertamente de su propia imperfección. Se trata de un momento crucial de cambio, que introduce una brecha respecto a las figuras más experimentadas y tradicionales con las que el poder se ha ido imponiendo a lo largo de la modernidad. En el pasado, el poder no escondía su tendencia a presentarse ideológicamente como perfecto, y por tanto, como tal, no tenía que ser transformado o sustituido por formas eventualmente «perfeccionadas».

Este aspecto es evidente, por ejemplo, al considerar la forma del poder absoluto que ha acompañado una parte decisiva de la aventura histórica del Estado moderno. El Estado absoluto, como *superiorem non recognoscens* [no reconociendo superior alguno], según la definición indicada por el escritor francés Jean Bodin en los *Seis libros de la República* en 1576, se considera como absoluto y perfecto o, si se prefiere, como absolutamente perfecto. La *summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas* (el poder supremo sobre los ciudadanos y súbditos) es su principal atributo. La concepción leibniziana del «mejor de los mundos posibles» representa la coronación metafísica de la visión política de la modernidad, de su fe inquebrantable en la perfección terrenal. En la configuración real del poder, *ser* y *deber-ser* encuentran su convergencia operativa: su frágil equilibrio estaba asegurado por el funcionamiento de la poderosa máquina estatal, un algoritmo que traducía el deber-ser en efectividad, otorgándole reconocimiento en las estructuras inmanentes de lo real.

En un horizonte de sentido como ese, la definición que, en el *Leviatán* (1651), Thomas Hobbes da del Estado como *mortal God*[1] (Dios mor-

1. T. Hobbes, *Leviatán*, II, cap. XVII, 13; *Leviatano* [1651], trad. de R. Santi, Bompiani, Milán, 2001, p. 283 [T. Hobbes, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2009].

tal) —el *non plus ultra* de la perfección realizable en esta tierra—, rebasa por completo los reducidos perímetros de la metáfora. En el grabado de la portada de la obra maestra hobbesiana es donde toma forma la idea de la *perfectio terrena* encarnada por el Estado como *Deus mortalis*. La imponente figura de ese *homo magnus* que, símbolo del poder estatal, se eleva por encima del mar y extiende sus brazos hacia la tierra dominando imperiosamente toda realidad, representa visual y eficazmente la potencia llevada a término y, por eso mismo, *perfecta*[2].

En la figura —hegemónica en el panorama moderno— del Estado como *Deus mortalis* es posible identificar, en su relación sinérgica, tanto el rasgo distintivo del moderno proceso de secularización como la adquisición, por parte del poder, de la prerrogativa de *superiorem non recognoscens*. Se trata, pues, de dos dinámicas que se alimentan mutuamente. De hecho, es en virtud de ese proceso de inmanentización radical de lo trascendente que se identifica con lo moderno[3] (añadiendo además la reabsorción de las prerrogativas celestiales en la esfera de la mundanidad) como la perfección divina se extiende por las regiones terrestres del poder del Estado, en la forma de la teología política codificada por Carl Schmitt[4]. Con la complicidad del proceso de secularización, la *perfectio* logra formar parte de este mundo, invalidando desde un principio toda posibilidad de perseguir proyectos transformadores orientados a mejorar una realidad que agota ya en sí misma toda perfección posible[5].

De esta manera, el poder se convierte en la manifestación de Dios en la *civitas terrena*, imponiéndose como *perfectio* en la esfera horizontal de la inmanencia. El Estado, sucesor lógico y cronológico de

2. El propio Hegel, aunque sea en un marco teorético completamente diferente, asumirá la definición de Hobbes al presentar, en sus *Principios de la filosofía del derecho* de 1821 (§ 330), el Estado como *absolute Macht auf Erden*, «poder absoluto sobre la tierra» (G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. de V. Cicero, Bompiani, Milán, 2006, p. 337 [G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Tecnos, Madrid, 2017]).

3. Sobre este tema, véanse además G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994; Íd., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Riuniti, Roma, 1983; Bollati Boringhieri, Turín, 2005 [G. Marramao, *Cielo y Tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998; Íd., *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989].

4. Cf. C. Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Trotta, Madrid, 2009.

5. Cf. R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Turín, 2013; M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milán, 2013 [R. Esposito, *Dos. La máquina de la teología y el lugar del pensamiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2016; M. Cacciari, *El poder que frena*, Amorrortu, Buenos Aires, 2017].

Dios, hereda sus prerrogativas. Esto se deduce con solo considerar la forma concreta en la que Hobbes, al igual que buena parte del pensamiento político moderno, ha entendido tanto el abandono de la condición originaria, el «estado de naturaleza» (identificado por analogía con la esclavitud del pecado) como las leyes en términos de una divina *creatio ex nihilo*.

Con la llegada de lo que hemos llamado «capitalismo absoluto-totalitario»[6], que coincide con la estructuración del cosmos de morfología mercantilista como se ha ido configurando a lo largo del tiempo que va de 1968 a la actualidad, se produce un momento crucial de cambio en el modo de concebir y ejercer el poder. Se trata de una brecha *epochemachend* que, al menos en el nivel simbólico, marca el tránsito de una concepción rígida e inflexible del poder a una visión inédita aparentemente débil, dócil y permisiva; pero en realidad las lógicas del régimen capitalista se han apoderado de todo el espacio real o simbólico, de acuerdo con el triunfo de lo que Marcuse había identificado como «una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática de la civilización técnica»[7].

Si, actualmente, la configuración del capitalismo como reino animal del espíritu puede describirse como líquida y no coercitiva[8], esto ocurre porque el *nomos* de la economía se presenta cada vez más similar al agua, por su falta de color y de forma. Dejando a un lado las metáforas, se muestra como valor neutral y, por lo tanto, como un modo natural —ni criticable, ni trascendible— de habitar el espacio del mundo que, al mismo tiempo, toma la forma, según la prerrogativa principal de los líquidos, de lo que entra en contacto con él, adaptándose a la realidad circundante en el instante de su colonización con la lógica cosificadora de la valorización y de su *amor infiniti*. Además, el fanatismo de la economía dominante, que abarca todo nuestro horizonte, se transforma en una ideología invisible y natural que tiene una condición parecida a la del agua para los peces. Según dice Aristóteles en *Acerca del alma*, «al igual que los animales acuáticos no se dan cuenta de que los cuerpos que tocan

6. Nos permitimos remitir a nuestro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milán, 2012, con ensayo introductorio de A. Tagliapietra.

7. «Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática prevalece en la civilización industrial avanzada» (H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* [1964], trad. de L. Gallino y T. G. Gallino, Einaudi, Turín, 1967, p. 9 [H. Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ariel, Barcelona, 2009]).

8. Este es el tema que ha desarrollado sobre todo Z. Bauman, *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2002.

están mojados»[9], de la misma manera, hoy nosotros, esclavos del mercado global, no nos damos cuenta del factor naturalizador de la ideología que lo envuelve y lo impregna todo. Vivimos en la jaula de hierro sin saberlo; más bien pensamos que esta coincide con la plenitud de una libertad lograda.

El mundo actual invadido hasta lo más recóndito por la forma mercancía no pretende ser perfecto. Simplemente niega la existencia de alternativas, convenciendo a las mentes no de sus cualidades, sino de su carácter fatal, intrascendible y predestinado.

Es más, el actual reino animal del espíritu declara abiertamente su carácter imperfecto y, a la vez, niega totalmente la posibilidad de buscar la perfección, es decir, formas alternativas de habitar el espacio social que no sean la del horizonte único de la forma mercancía y de la cosificación que esta produce a escala planetaria.

La fórmula con la que a lo largo de la aventura moderna se resumía la configuración del poder —la perfección es de este mundo y coincide con lo existente— ha dejado paso al nuevo y siniestro adagio que la desorganización organizada de la industria cultural repite todos los días compulsivamente: no es perfecto pero, de todas formas, es el único mundo posible. Este adagio, impregnado de adaptación y resignación, podría coincidir con el mandamiento principal del capitalismo, nueva religión de la vida cotidiana: «¡No tendrás otra sociedad más que esta!»[10].

En coherencia con el culto al consumo, la propaganda oficial, en todas sus retumbantes estructuras, canta al unísono una única y monótona letanía: la realidad en la que vivimos es lo que hay y habrá siempre[11]. Que la industria cultural entone polifónicamente siempre la misma melodía —la necesidad de reconciliarse con lo real— se desprende claramente hasta de un fenómeno que no es en absoluto neutral: los dibujos animados. Su objetivo es inducir, desde muy temprana edad, a aprender el arte de soportar el mundo. El *happy end* disneyano, que reproduce tautológicamente nuestro presente sin asperezas ni contradicciones, domesticando la dialéctica, resulta al fin y al cabo complementario de la mala infinitud que supone la irreconciliable oposición entre los personajes de Warner Bros en una eterna repetición de la contradicción presentada como insuperable (desde el gato Silvestre y Piolín al Coyote y Correcaminos)[12].

9. Aristóteles, *De anima*, 423a31-423b1; Aristotele, *L'anima*, trad. de G. Movia, Bompiani, Milán, 2001, p. 179 [Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 2003].

10. Cf. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, Controcorrente, Nápoles, 2006, pp. 25 ss.

11. Había sido destacado claramente en M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* [1947], Trotta, Madrid, [10]2016.

12. Cf. A. Tagliapietra, *Non ci resta che ridere*, il Mulino, Bolonia, 2013.

Con esta sensación de impotencia mortificadora ante las asimetrías de la realidad existente cristaliza la ideología de la imperfección inenmendable, de la jaula de hierro que anula desde un principio toda posible aspiración al éxodo y a la redención. La aparente flexibilidad de un sistema dispuesto a reconocerse como imperfecto es, al mismo tiempo, negada haciéndose pasar por graníticamente inmutable, por el único mundo que nos es permitido pensar y habitar.

Así pues, la flexibilidad coexiste con la unidad dialéctica de los opuestos, con el absolutismo de la mística del necesario orden de las cosas. La tonalidad emocional que expresa mejor esta condición es la triste pasión del desencanto resignado de quien es consciente de la contradicción, así como de su carácter irremediable. El poder gana en la aniquilación preventiva de las posibles estrategias de oposición lo que pierde en la estética de la perfección.

En este escenario sepulcral, se comprende en qué sentido nuestra época es la época antiutópica por excelencia. La estrategia del dispositivo de la *imperfección inenmendable* consiste principalmente en la desertización de lo imaginario, en la neutralización de la carga utópica capaz de alimentar la acción redentora. La caverna debe ser despojada de toda posibilidad de pensar en una huida posible: debe, precisamente, reformularse como jaula de hierro. Cuando los prisioneros ya no están motivados por la pulsión de fuga y aceptan sumisamente su propio cautiverio, la represión puede disminuir el control sobre los cuerpos, puesto que ya ejerce el control total sobre las almas. Por tal motivo, hoy día se hace patente el cambio de tendencia ante las tradicionales ingenierías utópicas que destinaban la felicidad a un «lugar diferente» respecto a los perímetros de la existencia, generaban extrañamiento del mundo realmente dado y señalaban la coincidencia diferida entre lo real y lo racional como cometido de la acción. Por eso mismo, desempeñaban la valiosa función de movilizadores trascendentales de la acción transformadora.

Parece ser que las únicas utopías que nuestro horizonte histórico puede permitirse son esos «no-lugares»[13] heterotópicos que, al presentar de forma encantadora y, a su manera, utópica la realidad colonizada por la forma mercancía, ocupan nuestras metrópolis (desde los restaurantes étnicos hasta los centros comerciales, desde los aeropuertos hasta las estaciones de ferrocarril). Estos facilitan la familiaridad y la domesticación, haciéndonos sentir en el espacio cosificado del presente como si estuviéramos en nuestra propia casa; espacio rebotado una y otra vez hacia de-

13. Cf. M. Augé, *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* [1992], Gedisa, Barcelona, 1993.

lante, como un sueño que hay que perseguir, según el mismo dispositivo que gobierna el funcionamiento de la moda y la publicidad.

Utopías preñadas de presente, los no-lugares favorecen la adaptación en el instante en que transforman en utopía la realidad existente, imponiendo al deber-ser que se adapte al ser y, también en este caso, derrocando el dispositivo utópico tradicional. El pensamiento se revela una vez más colonizado por las estructuras invasivas y fantasmagóricas de la forma mercancía, que satura sin límites todo el espacio imaginativo, imponiéndose como el único *medium* posible entre nosotros y la realidad, entre la reflexión y las cosas. De esta manera, el paso del marxiano *sueño de una cosa* al posmoderno *sueño de las cosas*, emblema de la cosificación realizada, se lleva a cabo con soltura. Esto demuestra que ya ha tenido lugar la colonización integral de lo imaginario por parte de una mercantilización desenfrenada. Hasta los sueños y los deseos quedan totalmente impregnados; incluso los más inconfesables siempre están habitados por las fantasmagorías y los caprichos teológicos del mundo reducido a mercancía. El devenir mundo de la mercancía coincide con el devenir mercancía del mundo.

Además, la prueba está en que hasta la forma del «manifiesto», con el que tradicionalmente se presentaban los programas políticos alternativos para oponerse pragmáticamente a lo existente, hoy queda totalmente asimilada por las lógicas del poder y del paradigma metafórico de la jaula. La microfísica del poder promueve la difusión de manifiestos del realismo[14] o hasta del capitalismo mismo[15], induciendo a asumir, de modo espontáneo, como programa para el futuro, la duplicación serial y compulsiva del presente. Reducido a mero espacio tautológico para el desarrollo del *furor* del incremento, el único futuro que nos podemos permitir, a nivel imaginativo, es el presente proyectado en la dimensión del todavía-no, que incluso se ha intensificado en virtud de la lógica ilógica del «cada vez más» que caracteriza la dinámica de la «presentificación» capitalista.

De esta manera, el porvenir se colapsa en el presente de un mundo totalmente saturado por las mercancías, donde todo se reduce al rito del consumo y del intercambio, a la liturgia fanática de una circulación desmedida. No se salva ni la escuela (obligada a utilizar palabras como «deudas», «créditos» y «oferta formativa»), ni la esfera privada de los sentimientos («inversiones afectivas» es la expresión que mejor define el apoderamiento del universo pasional por parte de las estrategias del *ordo*

14. Cf. M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.

15. Es el caso de L. Zingales, *Manifesto capitalista. Una rivoluzione liberale contro un'economia corrotta*, Rizzoli, Milán, 2012.

oeconomicus). La macabra figura del «capital humano»[16], que aparece descaradamente tanto en el léxico de los gerentes como en el léxico de los intelectuales que se proclaman discordantes, indica que ya se ha realizado totalmente la transformación del ser humano, convertido en mercancía, de la vida desnuda que pasa a ser una función variable de la lógica mercantilista.

Contamos, pues, con la plena realización de la dinámica de «empresarización» de lo social como tendencia a gobernar toda realidad (desde las instituciones hasta las vidas) con las mismas técnicas de gobierno que usan las empresas[17]; el hecho de que, en los trenes, la figura del viajero haya sido sustituida por la del «respetable cliente», o que hoy los estudiantes de secundaria sean llamados por el ministerio «consumidores de formación», es la prueba evidente de que la transformación del vínculo mercantilista en «*a priori* histórico» se ha llevado a cabo [18]: en la realidad, en cada frase y en cada expresión del pensamiento. En palabras de Heidegger, somos hablados por el lenguaje[19]; en él se materializa el espíritu del tiempo.

Igual que el «yo pienso» kantiano, la mercancía debe poder acompañar todas mis representaciones. Nunca en el pasado la forma mercancía se había convertido en el único medio de comunicación de una cultura. Dentro de las fronteras del capitalismo absoluto-totalitario, el individuo está subyugado al capital no solo como vendedor de fuerza de trabajo (hoy precaria y flexible). Su incorporación es en sí misma absoluto-totalitaria, puesto que tiene lugar tanto en la cultura como en el ocio, en la instrucción como en la enfermedad, y hasta en la muerte. Todo ámbito de la vida desnuda está atrapado en las garras mortales del capital.

Lo que se admite y reconoce abiertamente es la imperfección del presente, no la posibilidad de cambiarlo. Además, la neutralización, en el ámbito simbólico, de la segunda es la condición que hace posible el reconocimiento de la primera; en este dispositivo de inmovilización del presente

16. G. Becker, *Il capitale umano* [1964], Laterza, Roma-Bari, 2008, espec. pp. 3-31, 313-315. Para una crítica de la figura del «capital humano», remitimos a nuestro ensayo «Sensibilmente sovrasensibile. L'ideologia del capitale umano», en G. Vattimo, P. D. De Palma y G. Iannantuono (eds.), *Il lavoro perduto e ritrovato*, Mimesis, Milán, 2012, pp. 111-125.

17. Véase G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milán, 2012, p. 117.

18. Cf. M. Foucault, *L'Archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* [1969], Rizzoli, Milán, 2009, pp. 170-171 [M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2006].

19. Cf. M. Heidegger, *La proposición del fundamento* [1957], El Serbal, Barcelona, 2003.

se resuelve la ideología de la imperfección inenmendable. En efecto, el sistema del que somos habitantes puede reconocerse abiertamente como imperfecto solo porque se hace pasar por no perfeccionable. Este sistema confiesa su transformación deseable en el instante en que logra convencer a las mentes acerca de su inviabilidad, agotando así el sentido de las cosas, aunque sea en su deplorable efectividad. Este es el dispositivo ideológico de gran alcance con el cual la manipulación universal y la organización generalizada del consenso, apoyadas por la dictadura de la publicidad y la industria cultural[20], someten a la humanidad al poder social alienado; o sea, el nexo capitalista se ha elevado a destino terrible pero ingobernable, obsceno pero irremediable, injusto pero inmutable.

Nuestro tiempo nos deja insatisfechos o nos enseña su cara más brutal cuando está satisfecho de sí mismo[21]. Y mientras la contradicción se pone de manifiesto en toda su insostenibilidad (desde la cosificación planetaria hasta las nuevas relaciones de fuerza, desde las guerras que ensangrientan el mundo hasta las nuevas y cada vez más viles formas de explotación, clasismo y esclavitud), la posibilidad de ser-otro, o sea, la posibilidad de una acción destinada a superar lo que somos actualmente, retrocede hacia el fondo, hasta desaparecer.

La fuerza del poder, sobre todo hoy, se basa en la debilidad de la oposición. Cuando se eclipsa la idea de una redención posible, la caverna se transforma en la jaula de hierro; es concebida como inevitable, sin posibilidad alguna de cambiarla; la contradicción conduce a la resignación y al cinismo, a la frustración y al desencanto, es decir, a las pasiones tristes de las vidas de los individuos de nuestro tiempo que huyen de lo social. El nihilismo como expresión de la renuncia a una redención posible representa la más persuasiva y penetrante ideología actual. Su triunfo supone la conciliación de la humanidad con la caverna transformada en jaula de barrotes inoxidables. La categoría de soportar el mundo con desolación ocupa el espacio dejado vacante por la indocilidad opositora y la movilización conflictiva de tipo antiadaptativo.

20. Cf. N. Chomsky y E. S. Herman, *La fabbrica del consenso. La politica e i mass media* [1998], Tropea, Milán, 1998.

21. La expresión es de K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* [1858], trad. de E. Grillo, La Nuova Italia, Florencia, 1997, 2 vols., II, pp. 112-113 [K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México D. F., 2007].

REDIALECTIZAR EL CAPITALISMO ESPECULATIVO

> «Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento».
>
> K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*

La única escapatoria posible de la realidad transfigurada en destino ineluctable es reactivar el sentido de la posibilidad como modalidad ontológica fundamental y, con él, la acción humana como motor de transformación. Aun cuando, como ocurre ahora, con la aportación de la poderosa maquinaria de la manipulación organizada, el mundo de las potencias objetivas parece haberse convertido en un destino inevitable, en el resultado fatal de los procesos irreversibles de la economía, es preciso justamente entonces tomar como punto de partida la *rememorización de la posibilidad* como estructura ontológica de lo real.

Todo lo que existe, incluyendo lo que se considera insuperable y sometido al destino, es el resultado de un planteamiento y, por eso mismo, puede ser transformado. Presente, pasado y futuro deben liberarse del hechizo de la necesidad y volver a marcar el ritmo de la posibilidad histórica, de manera que la imaginación planificadora y la perspectiva utópica vuelvan a ser los contenidos dinámicos de la temporalidad.

Por consiguiente, la teoría debe asimilar ante todo la praxis como una posibilidad real, dando lugar a una crítica capaz de actuar concretamente sobre el objeto criticado y corregirlo para adaptarlo a la razón práctica. Los dos opuestos en solidaridad antitético-polar (y, por tanto, coincidentes secretamente con su correlación esencial), como son el *realismo desencantado* y el *utopismo abstracto* para las «almas bellas», han de dar paso al sueño despierto de la posible racionalización de lo existente llevada a cabo por la acción humana. Esta última ha de insertarse en una ontología del todavía-no que, con optimismo militante, sepa conciliar la pasión antiadaptativa con las condiciones reales. Para que esto sea posible, es preciso —como vamos a aclarar enseguida— refutar el teorema de Descartes y la concepción del vínculo sujeto-objeto sobre el que se basa.

La contradicción que el tiempo presente lleva en su seno no se suprime por sí misma. Además, nunca se ha suprimido: es una de las lecciones más valiosas que la Revolución francesa y la rusa no dejan de impartirnos. La ilusión fatalista de la contradicción que se anula a sí misma solo puede convertirse en la apología de la realidad existente; o sea, en ese fatalismo tiránico que ha terminado por embrujar nuestro tiempo con la resignada convicción según la cual hay que tener paciencia, porque «el capitalismo tiene los siglos contados»[1]. De acuerdo con el teorema cartesiano, no se trata de adaptarse al objeto, sino, como afirma el idealismo, de hacer que se corresponda con la subjetividad agente. Por esta razón, en el mundo del realismo dominante y de la consiguiente absolutización del objeto, hace falta volver a empezar desde un cambio trascendental llevado a cabo por el idealismo alemán; empleando las palabras de Giovanni Gentile podemos afirmar que es necesario promover un «renacimiento del idealismo»[2] como antídoto a la pereza fatalista cada vez más rampante.

Solo por este camino es posible *redialectizar el capitalismo especulativo*, o sea, reactivar el sentido de la *possibilitas* como modalidad ontológica fundamental y, de esta forma, deconstruir la desenfrenada mística de la necesidad que alimenta la fase especulativa actual. Es preciso, pues, recuperando y poniendo en práctica el legado del idealismo alemán —en primer lugar su *vis dialectica*—, reaccionar a la absolutización actual del objeto y reactivar la tesis —base de la «desfatalización»* de lo existente— según la cual lo que hay depende de un planteamiento subjetivo que existe como objetivación temporalmente mediada por la praxis humana.

El objeto no es algo dado natural y eterno, sino el resultado de una acción; por eso siempre puede someterse desde el principio a la praxis transformadora. Por esta razón no tenemos más remedio que considerarnos idealistas. Más allá de las perspectivas diferentes, mutuamente irreductibles y a veces antitéticas en las que el idealismo se ha expresado —y que no es el objetivo de este trabajo destacar—, en las páginas siguientes nos centraremos en el código de la sujeto-objetividad, es decir, en la tesis que plantea la relación de identidad entre el sujeto y el objeto considerando al segundo como objetivación del primero y de su libre creación prác-

1. Cf. G. Ruffolo, *El capitalismo tiene los siglos contados* [2008], RBA, Barcelona, 2013.

2. G. Gentile, *La rinascita dell'idealismo* [1903], en *Opere complete. Frammenti di filosofia*, vols. LI-LII, Le Lettere, Florencia, 1994, pp. 1-25.

* Hemos mantenido los neologismos «desfatalización» y «desfatalizar», habitualmente empleados por el autor para referirse a la conducta activa del sujeto dirigida a vencer la «fatalidad» imperante de la realidad existente. [*N. de la T.*]

tica. Según Hegel, la reconciliación entre el sujeto y el objeto se produce en el proceso histórico, es su resultado.

Nuestro interés, que desea fomentar una «urbanización» de la provincia idealista, se centrará en la tesis según la cual el objeto siempre se da por mediación del acto subjetivo y, por tanto, de forma no objetiva. El sujeto y el objeto no existen ahistóricamente como polos opuestos y autónomos —según el dogma cartesiano de la *Anwesenheit*—, sino por la mutua mediación de la acción temporalmente connotada (siendo el objeto el resultado del acto subjetivo); esto con arreglo a la teoría que Kant planteó, pero luego no desarrolló coherentemente en todas sus implicaciones.

Para poder comprender mejor el sentido de un retorno al idealismo como conocimiento sobre la «desfatalización» de lo existente, es oportuno recordar, aunque sea brevemente, la distinción —que hemos tratado en otro estudio—[3] entre la fase dialéctica y la fase especulativa del *nomos* de la economía. Solamente así, en contraste con el método generalizado de la partenogénesis de las ideas, podrá aclararse tanto el sentido del idealismo en relación con el mundo histórico concreto en el que surgió como nuestra propuesta teórica destinada a *redialectizar el capitalismo especulativo*, es decir, abrir un nuevo proceso dialéctico dentro de la fase especulativa.

Resumiendo, la fase dialéctica (que abarca desde mediados del siglo XVIII hasta 1968) se caracteriza por que empiezan a manifestarse las contradicciones y el conflicto con toda su fuerza explosiva[4]. Es la época de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, en la que cada polo intenta derrotar al otro, pero es también el tiempo de la conciencia infeliz de la burguesía, presente en las elaboraciones teóricas de Fichte, Hegel y Marx, los tres grandes protagonistas del idealismo alemán[5].

La burguesía, siendo la unión dialéctica del universalismo emancipador abstracto y de la explotación clasista concreta, por un lado, tiende a glorificar el cosmos sociopolítico donde ella es dominante y, por el otro, intenta denunciar sus contradicciones y trascenderlo con vistas a la emancipación universal cuya perversión representa (la globalización aparenta ser una falsa universalidad o también la universalización alienada del egoísmo adquisitivo). La burguesía —a pesar de los clichés más arraigados— no se identifica con el capitalismo. La primera es una clase dialéctica capaz de tener una conciencia infeliz y cuestionar el capitalismo. Este,

3. Remitimos otra vez a nuestro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milán, 2012, cap. V.

4. Cf. C. Preve, *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2007, pp. 100 ss.

5. Véase C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo*, Ermes, Potenza, 2007.

por su parte, es un dispositivo autorreferencial e íntimamente nihilista de crecimiento desmedido del valor, una «im-posición técnica» (Heidegger), burocrática (Weber) y sin sujeto (Althusser). La identificación imprudente entre burguesía y capitalismo produce lo que, con Spinoza, podríamos llamar una antropomorfización del propio capitalismo. Si Balzac y Mozart son sujetos burgueses pero no capitalistas, Hegel, Fichte y Marx son a la vez burgueses y anticapitalistas.

En cambio, a partir del 68 predomina, como sabemos, la figura del disidente antiburgués pero no anticapitalista (mejor dicho, ultracapitalista al ser antiburgués). Este es el secreto de la estructura actual de un capitalismo —el especulativo— que ya no es burgués, sino todo lo contrario: se jacta de ser antiburgués. Se ha alejado de la burguesía como clase capaz de tener una conciencia infeliz y, por tanto, de poner realmente en tela de juicio el cosmos de la valorización ilimitada. Los valores del mundo burgués no coinciden con el nihilismo de la forma mercancía de un régimen mercantilista plenamente desarrollado como es el especulativo; es más, pueden constituir la base para rebatirlo. Tal como hemos visto, el 68, en este respecto, ha neutralizado al superyó y, a la vez, ha matado al padre.

Con arreglo a este resultado se comprende en qué sentido el *ordo oeconomicus*, en su lógica de desarrollo, tiene que anular el elemento dialéctico eliminando tanto la conciencia opositora del siervo —integrando a la clase proletaria en la superestructura, pero dejándola desintegrada en la estructura, es decir, convirtiéndola en dominada y subordinada— como la conciencia infeliz burguesa, de manera que desaparezca el conflicto y sobreviva la contradicción clasista.

La burguesía y el capitalismo, tras haber vivido durante dos siglos aproximadamente entrelazados en una relación a veces de alianza y otras de tensión, a partir del 68 se han separado. Además, el capital ha desplazado a la burguesía, sustituyéndola por una nueva y salvaje élite dominante a escala global, posburguesa, posproletaria y ultracapitalista, esto es, por una cofradía cínica, apátrida e integrada en la cosificación planetaria que vive en una inconsciencia feliz. Se trata, variando la fórmula de Musil, de una «clase sin atributos» y sin valores, y por eso mismo incapaz de resistir la imposición totalizadora de la forma mercancía con todas sus estructuras fantasmagóricas. En esto se centra el nuevo espíritu del capitalismo, liberado de esas ataduras de carácter político, religioso, comunitario y ético que durante dos siglos habían facilitado su desarrollo en una forma burguesa pero no absoluta.

Es la propia lógica de la autonomización del capital la que se aleja cada vez más radicalmente de las subjetividades tradicionales, tanto bur-

guesas como proletarias. Por otra parte, en el mundo de la técnica, las cosas pierden lo que *Ser y tiempo* llama *Zuhandenheit*, su «estar al alcance de la mano», su capacidad de ser usadas, y el hombre —cualquiera que sea la clase a la que pertenezca— se vuelve *Zuhandenes*, «manipulable» por la técnica que se ha transformado en sujeto. Queda reducido a «funcionario de la técnica»[6] y a agente de la producción y del consumo en el contexto de la manipulación global, en el que ya no hay objetos (solo hay productos que pueden consumirse), ni sujetos (solo hay entes cosificados por el proceso de mercantilización universal).

La conciencia infeliz de la burguesía surge, pues, en la fase dialéctica, de su renuncia a la *Anpassung*, a adaptarse a un mundo donde el universalismo emancipador no se ha cumplido y el único universalismo realizado es el de la cosificación global. Por lo tanto, la burguesía madura la conciencia infeliz bajo forma de una experiencia dolorosa, la de la imposibilidad de reconciliarse con el cosmos donde ella es dominante y prefiere adoptar el punto de vista de lo universal-real en detrimento de su propio particularismo alienado y elevado ideológicamente a rango de universalidad. Al igual que en la figura hegeliana del vínculo entre señorío y servidumbre la verdad del proceso reside en el siervo, en la dialéctica capitalista lo verdadero reside en el proletariado, en la clase que sufre la contradicción; se da cuenta de ello y, luchando por superarla, actúa en nombre de la emancipación universal de la humanidad para liberarse de las cadenas del clasismo y de la cosificación mercantilista. Por esta razón, la conciencia infeliz de la burguesía intenta acercarse a la lucha del siervo, abandonando su posición particular para adherirse al movimiento de emancipación universal.

La clase burguesa anhela una ética universal y emancipadora, según el proyecto cosmopolita de «iluminar, dar luz al entendimiento» propugnado por la Ilustración; pero, al mismo tiempo, sufre la dolorosa experiencia de no poder realizar esta ética en el «reino animal del espíritu» capitalista. De hecho, en este último es imposible cualquier ética universalista a causa de la esclavitud del trabajo, el colonialismo, el racismo y el imperialismo que lo infectan desde su nacimiento. Por eso, la gran contradicción que encierra la negatividad del capitalismo en su fase dialéctica está representada —con el léxico de la *Fenomenología del Espíritu*— por la unión entre la lucha del siervo para que se reconozca su trabajo (la época de la lucha de clases) y la conciencia infeliz de una burguesía que, en busca de un verdadero universalismo emancipador, abandona lo falso universal del *ordo oeconomicus* para luchar al lado del siervo.

6. Cf. M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010, p. 218.

Estas batallas son particulares y universales a la vez. En efecto, el siervo, como ya se ha dicho, pelea contra el mundo a merced de la alienación capitalista para lograr el reconocimiento de su particularidad explotada; pero, al mismo tiempo, la lucha contra la alienación mercantilista se presenta como una lucha en defensa de la humanidad concebida universalmente como un sujeto único e indivisible. Por esta razón, el enfrentamiento particular contra el capital se transforma en enfrentamiento universal para conseguir la emancipación del género humano y librarlo así de esa contradicción que, más que ninguna otra, le impide ser un sujeto libre y fin en sí mismo. El secreto de la fase dialéctica está en la unión de la lucha del siervo proletario y la conciencia infeliz de la burguesía; dicha alianza tiene como finalidad la persecución operativa, mediada por el tiempo y la praxis, de un futuro en el que, al fin, la humanidad pueda reconciliarse consigo misma y con sus objetivaciones.

Nace de esta forma una reacción burguesa al capitalismo o, si se prefiere, una burguesía anticapitalista que, en virtud de la conciencia infeliz, lucha al lado del siervo en nombre de la emancipación universal. Solo desde esta perspectiva se explican tanto la adhesión entusiasta a la bandera roja de quienes materialmente, tanto en el siglo XIX como en el XX, no tenían ninguna necesidad de hacerlo, como las figuras burguesas y el carácter antiadaptativo de la fichteana «época de la pecaminosidad consumada» o el hegeliano «reino animal del espíritu». En la fase dialéctica, la misma contradicción que encontramos en la clase burguesa —ligada al régimen capitalista pero también propensa a trascenderlo— se halla, *sub specie temporis* [bajo una perspectiva temporal], en el pensamiento histórico que viene desarrollándose entre la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del XX[7], sobre todo en la noción singularizada, lineal y futurizante de *historia* como va cobrando forma a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

En efecto, la temporalidad futurocéntrica sobre la cual se va constituyendo el *nomos* de la economía en su fase dialéctica es sumamente inestable. Por una parte, se apoya en el crecimiento lineal-acelerado del valor, con la esperanza de que mañana este sea mayor que ayer y que hoy y, por otra, se basa en la tendencia hacia un futuro diferente y mejor, revelándose como un valioso instrumento simbólico de la conciencia infeliz de la burguesía. Esta última se lanza a colonizar el porvenir con proyectos de emancipación y de superación del reino animal del espíritu.

7. Véase R. Koselleck, voz *Geschichte, Historie*, caps. I, V-VII, en R. Koselleck, O. Brunner y W. Conze (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. II, Klett-Cotta, Stuttgart, 1975, pp. 593-595, 647-718 [Cf. R. Koselleck, *historia/Historia*, Trotta, Madrid, ^{3}2016].

De esta manera, se empieza a tener conciencia de la determinación histórica del cosmos capitalista como resultado de la acción humana llevada a cabo a lo largo del tiempo y, por eso mismo, superable por medio de la misma praxis que lo ha creado. El futuro asume así el papel de destino ideal y de orientación teleológica de la acción, perfilándose como lugar colonizable con proyectos emancipadores que orbitan todos —este es el enfoque común del idealismo de Fichte, Hegel y Marx— alrededor del *telos* de la universalización de la libertad.

Tanto en Fichte como en Hegel y Marx, el idealismo como expresividad filosófica de una burguesía anticapitalista madura al adquirir conciencia de que el sistema de las mediaciones sociales en que cristaliza la estructuración de la sociedad, lejos de presentarse como muerta positividad, propia de la «cosa en sí» (en sentido kantiano) o como un objeto al que adaptarse (según el teorema de Descartes), es el producto siempre reproducido de la actividad social de los hombres. Dicho de otro modo, es el sujeto, el Yo que se objetiva a sí mismo, como objeto o No-Yo, es el obrar no en cuanto acción-en-acto, sino como el resultado, como la acción cristalizada. El sujeto es la verdad del objeto.

Así hay que interpretar el espinoso problema del abandono idealista de la «cosa en sí», desde una perspectiva que es gnoseológica solo en apariencia; porque en el fondo se relaciona principalmente con el problema social, político y ontológico de la deslegitimación de la muerta positividad de lo real, sustituida por una objetividad puesta en marcha por el sujeto y que siempre puede transformarse mediante su acción. La «cosa en sí» ha de ser rechazada porque impide la libre praxis humana, su capacidad inagotable de objetivarse sin condiciones, dando forma a la realidad existente según sus principios. El idealismo tematiza un proceso dialéctico en el que la humanidad, concebida como un único sujeto agente (el Yo de Fichte, el Espíritu de Hegel), se crea a sí misma y se identifica con lo que ha creado (el objeto, el No-Yo, la historia como objetivación del sujeto agente), adquiriendo una conciencia cada vez más marcada de sí misma y de la identidad entre sujeto y objeto (o sea, del carácter auténtico del objeto, considerado no como algo dado, sino como el producto histórico de la acción).

Al igual que el filosofar de los griegos surgió del intento de volver a configurar mediante el *logos* (unión inseparable de «razón», «lenguaje» y «cálculo» en la justa medida social) la unidad comunitaria hecha añicos por la concreta escisión de la incipiente economía mercantil[8]

8. Cf. J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci* [1965], Einaudi, Turín, 1978, pp. 404-405 [J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 2013].

—*translatio philosophiae ad Germanos*—, así el pensamiento idealista arranca de la *Trennung*, de esa «escisión» que resuena en la palabra «crisis» (κρίνω significa también «separo», «divido»), destroza un mundo a merced de la fractura social, fruto del vínculo mortal entre el intelecto abstracto y la autonomización del momento económico. El idealismo, invocando —con el Hegel de la *Differenzschrift* de 1801— «el principio filosófico, *la forma de suprimir la escisión* (*die Entzweiung aufzuheben*)»[9], elabora la constitución dialéctica de una *philosophische Wissenschaft*, de una «ciencia filosófica» de la verdad social y comunitaria de la convivencia humana[10], contra el elemento «diabólico» —literalmente *diaballei* «divide» y «fragmenta»— de nuestro tiempo.

Se trata de una ciencia filosófica que, al conocer y valorar la totalidad fragmentada, se propone transformarla, reconstruyéndola sobre nuevas bases y llevándola a un nivel superior aunque mediado por la negatividad. En palabras de Gentile, la «distinción atomística», que queda paralizada en las partes aisladas y, por lo tanto, en la escisión naturalizada, da paso a la «distinción dialéctica», que une las partes al Todo y tiene como objetivo recomponer la fractura y restablecer la totalidad.

Por consiguiente, en todas sus figuras principales, el idealismo tematiza la fundación dialéctica de una ciencia filosófica de la verdad social y comunitaria de la convivencia humana basada en la identidad entre el sujeto y el objeto. El carácter dialéctico-revolucionario del pensamiento de Fichte, Hegel y Marx surge de la deconstrucción de la relación tradicional sujeto-objeto que había acompañado a la modernidad a partir de Descartes. El objeto deja de ser un dato que hay que reflejar adaptando nuestra mente a él, y se convierte en un proceso histórico de adquisición de la autoconciencia por parte de la humanidad que lleva a cabo en la historia (*verum ipsum factum* [lo verdadero es lo mismo que lo hecho]) un proceso de universalización de la libertad (Hegel) y un producto del sujeto que lo ha puesto y que debe superar prácticamente (Fichte y Marx, Gentile y Gramsci)[11].

El programa de esta nueva visión, que conlleva la transformación de la relación entre el sujeto y el objeto como meras presencias en un vínculo

9. G. W. F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano* [1801], trad. de R. Bodei, en *Primi scritti critici*, Mursia, Turín, 1981, p. 25 [G. W. F. Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990].

10. Véase M. J. Siemek, «Fichtes und Hegels Konzept der Intersubjektivität»: *Fichte-Studien* 23 (2003), pp. 57-75.

11. Cf. K. Hammacher, «Fichtes praxologische Dialektik»: *Fichte-Studien* 1 (1990), pp. 25-40.

dialéctico de identidad y oposición, puede resumirse con las palabras de la *Enciclopedia* de Hegel (§ 213):

> La Verdad es la correspondencia entre la *Objetividad* (*Objektivität*) y su *Concepto* (*Begriff*), esto no quiere decir que las cosas exteriores correspondan a mis representaciones, en cuyo caso estas tan solo son *representaciones exactas* (*richtige Vorstellungen*)[12].

De esta manera, se formula la reacción idealista iniciada por Descartes: reducir la verdad filosófica a certeza empírica del sujeto representante. La correspondencia entre el sujeto y el objeto ya no se plantea como *adaequatio* cognoscitiva del primero al segundo (este último concebido como presencia dada, independiente de la acción y la historia), sino como proceso de reconocimiento gradual, mediado por la temporalidad histórica, de la identidad de los dos polos previamente pensados como opuestos.

Contamos con la verdad no cuando el sujeto duplica simbólicamente el objeto (en este caso se trata de la *certitudo* representativa de Descartes, el probar-aceptar), sino cuando actúa prácticamente adaptándolo al concepto, o sea, cuando se corresponde plenamente con la razón práctica[13]. Lo verdadero coincide, pues, con la correspondencia entre el concepto y su objetividad, es decir, con la identidad lograda entre el sujeto racional humano y la exteriorización práctico-material (el objeto) del sujeto mismo[14]. Marx, asimilando esta noción, la completará añadiendo que dicha correspondencia no se llevará a cabo hasta que el género humano no haya fundado, como objetivación propia, una comunidad universal no clasista de individuos libres por igual. El cometido de la razón no es la inerte representación cartesiana de lo existente, sino la correspondencia operativa entre objeto y sujeto. Es fundamental, entonces, adquirir conciencia de que el objeto no es una presencia que hay que probar-aceptar, sino más bien la objetivación misma del sujeto, según lo que la *Fenomenología del Espíritu* llama *die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein*, «la certeza de la conciencia de ser toda realidad».

Asimismo, la historia y la praxis se convierten en los dos términos fundamentales de la nueva forma idealista de concebir la relación entre el

12. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1830], trad. de V. Cicero, Bompiani, Milán, 2000, § 213, p. 387 [G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid, 1999].

13. Lo ha destacado claramente R. B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge UP, Cambridge, 2008.

14. Cf. C. Preve y L. Tedeschi, *Lineamenti per una nuova filosofia della storia*, Il Prato, iCentotalleri, Padua, 2013, pp. 145-156.

sujeto y el objeto. La historia es el lugar temporal donde la praxis del sujeto transforma una y otra vez el mundo objetivo para adaptarlo, de forma cada vez más marcada, al sujeto agente. La historia adquiere, de este modo, el estado de *Weltgeschichte*, concebida como un concepto único de tipo trascendental-reflexivo, como escenario de la transformación y la universalización de la libertad según el orden del tiempo.

La temporalidad histórica coincide con el desarrollo gradual mediante el cual se despliega la racionalización de lo real —de acuerdo con la identidad dinámica entre *wirklich* y *vernünftig*, entre «real» y «racional», codificada por Hegel[15]—, planteando y superando las contradicciones, en esa reconciliación que solo es posible a la manera odiseica, regresando a sí, después de haberse perdido y convertido en extraños para sí mismos, es decir, autoalienándose.

15. Cf. G. W. F. Hegel, *Lineamenti fondamentali di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 59.

LA CONCIENCIA INFELIZ IDEALISTA

> «Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese solo como sustancia, sino también, y en la misma medida, como sujeto».
>
> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*

Hay un fragmento de *Razón y revolución* de Marcuse que, mejor que ningún otro, expresa el carácter antiadaptativo y *ab intrinseco* revolucionario de la razón dialéctica del idealismo:

> El pensamiento dialéctico anula *a priori* la posición de valor y hecho, interpretando todos los hechos como momentos de un proceso único, en el que el sujeto y el objeto están tan unidos que la verdad solo puede alcanzarse en la totalidad unitaria de ambos. Todos los hechos incluyen en sí a quienes los conocen y a quienes los hacen. Estos traducen continuamente el pasado en presente. Los objetos, por lo tanto, «encierran» la subjetividad en su propia estructura. […] El pensamiento dialéctico empieza comprobando que el mundo no es libre: es decir, que el hombre y la naturaleza existen en condiciones de alienación, «diferentes de lo que son». Cualquier forma de pensar que excluya de su lógica la contradicción es una lógica defectuosa. El pensamiento «corresponde» a la realidad solo si transforma la realidad misma incluyendo también su estructura contradictoria. Aquí el principio de la dialéctica lleva el pensamiento más allá de los límites de la filosofía. Comprender la realidad, en efecto, significa entender qué son las cosas y esto implica, a su vez, no aceptar su apariencia como datos fácticos. No aceptarlas —la revuelta— se configura como el proceso tanto del pensamiento como de la acción. El método científico conduce de la experiencia inmediata de las «cosas» a su estructura lógico-matemática, mientras que el pensamiento filosófico lo hace desde la experiencia inmediata de la existencia a su estructura histórica: el principio de la libertad[1].

1. H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e la nascita della «teoria sociale»*, il Mulino, Bolonia, 1965, pp. 67 ss. [H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 2003].

El objeto no es una presencia dada, sino un producto histórico del sujeto agente. No necesita ser clasificado, según la correlación cartesiana sujeto-objeto; por el contrario, tiene que ser transformado por la misma praxis subjetiva que lo ha creado de manera que sea compatible con el sujeto.

El probar-aceptar deja paso al *facere* que apunta a una correlación entre el objeto y el sujeto según el orden del tiempo. Esta es —contestando a los nuevos Poncio Pilato en versión posmoderna— la verdad filosófica, entendida como la identificación del sujeto consigo mismo y con el objeto mediada por la acción y el tiempo. La verdad filosófica no puede confundirse con la correspondencia factual empírica, con la certeza científica falsable, con la exactitud matemática verificable, con la sinceridad o la veracidad. Adaptando las palabras de Gadamer, *verdad o método*: la verdad filosófica y el método científico de la certeza son mutuamente irreductibles.

En opinión de Marcuse, el pensamiento dialéctico surge al comprobar la falta de libertad en un mundo donde todo es diferente de como debería ser, donde el hombre y la realidad social existen en formas que contradicen su concepto y donde el objeto, lejos de ser considerado como el sujeto que se ha objetivado en su historia, se plantea como presencia autónoma. El *logos* abstracto se limita a registrar avalorativamente el ser-así de las cosas, resolviendo la verdad en la certeza representativa que reproduce —santificándola— la realidad contradictoria hipostasiada como «dato fáctico». La contradicción desaparece en las partes separadas y en la Totalidad que las engloba. Por otro lado, tomando como punto de partida lo falso de la Totalidad que engloba las partes, la razón dialéctica critica la configuración de las cosas y también se compromete a transformarlas para que se correspondan con sus potencialidades actualmente pervertidas.

Rechazar la adaptación y, al mismo tiempo, adoptar una crítica opositora, constituye la modalidad fundamental para que la verdad llegue a ser acción; para que, mediante la acción y la temporalidad histórica, la verdad se convierta plenamente en verdad, o sea, impregne las estructuras de lo existente de manera que la realidad se corresponda con el concepto y el objeto con el sujeto. La historia desempeña así el papel de escenario donde lo-verdadero-se-convierte-en-verdadero, es decir, donde se conforman —mediante el tiempo y la acción, la negatividad y su superación— la humanidad y sus objetivaciones.

Esta es la historia de la conciencia humana perfilada, aunque sea de forma diferente, en la doctrina de la ciencia de Fichte en sus distintas producciones, en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y en *El Capital* de Marx; textos totalmente diferentes entre sí, pero que comparten, por así

decirlo, el hecho de asumir la libertad como adquisición histórica en la «novela de aprendizaje» de la humanidad, cuyas figuras son metáforas de momentos educativos de la concienciación tanto de los individuos como del género humano.

El ritmo de la historia coincide, en este contexto, con un proceso cada vez más marcado de autoconciencia del género humano y, al mismo tiempo, con una convergencia cada vez más arraigada entre el sujeto y el objeto, entre la humanidad agente y sus objetivaciones históricas. Sujeto y objeto no son, pues, polos opuestos e independientes, cosas autónomas (como los considera el pensamiento moderno, hijo de la cosificación en curso), sino partes dialécticamente mediadas, opuestas en la identidad. El objeto es el sujeto mismo que se objetiva, es decir, la forma concreta en que, en el escenario histórico, la humanidad se realiza en formas cada vez más libres y acordes con su propio concepto.

De esta manera, tanto el individuo como el género llegan a reconocer el verdadero carácter de la sociedad y de la historia como el resultado de una actividad conjunta de los hombres, descubriendo la génesis humana del mundo objetivo, en un proceso dialéctico en el que el Espíritu, alienándose y desalienándose, se crea a sí mismo y se vuelve a encontrar en lo que ha creado, autoproduciéndose en sus realizaciones objetivas. Se alcanza entonces la identidad entre el sujeto y el objeto como recuperación de la alienación y transformación de la Sustancia en el Sujeto. Todo lo que aparece como «objetivo» y «positivo», como algo dado e inenmendable es, en cambio, para la razón dialéctica, el producto de la actividad humana que ha de reconocer la identidad sujeto-objetiva; esto es, el auténtico carácter del objeto como la creación nunca definitiva del sujeto en la temporalidad histórica, su libre *positio* en la historicidad.

La identidad hegeliana entre Sustancia y Sujeto, en la *Fenomenología del Espíritu*, no pretende eliminar de la filosofía el concepto de sustancia. Aspira, en cambio, a plantear una concepción alternativa respecto a la tradicional. La concibe no como «dadidad»* objetiva y ahistórica, sino como objetividad históricamente vinculada al sujeto —el género humano— que se objetiva prácticamente en la temporalidad histórica, madurando cada vez más una profunda conciencia de sí mismo como idéntico al objeto[2].

La tarea de la filosofía consiste, pues, según el léxico hegeliano, en transformar la Sustancia en Sujeto, la objetividad dada en objetividad del

* El autor habla de «dadidad» como la condición de dado del *objectum*. [*N. de la T.*]

2. Cf. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Riuniti, Roma, 1976, I, p. 322 [G. Lukács, *Ontología del ser social*, Akal, Tres Cantos, 2007].

sujeto, invirtiendo la relación tradicional entre el sujeto y el objeto y, por tanto, llevando a cabo el cambio *transzendentalphilosophisch*. Este es, por otra parte, el *telos* al que Marx asignó el nombre de comunismo como «control consciente» de las fuerzas reales y objetivas, o sea —con las palabras de la *Ideología alemana*—, «el control y la dominación consciente sobre estos poderes que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos como potencias absolutamente extrañas»[3]. Es la peculiaridad idealista de la «desfatalización» que remite la Sustancia al Sujeto.

El intento llevado a cabo por Hegel y Marx de representar el mundo humano como libre producción del hombre en su historia, considerando el Espíritu como proceso y desarrollo, como resultado de sí mismo (fichteanamente, el No-Yo como creación del Yo) permite, si se asimila en el actual desierto posmoderno, «desfatalizar» la realidad existente y deconstruir la ideología de la imperfección inenmendable para que vuelva a resplandecer el sentido de la posibilidad transformadora mediada por el tiempo y la acción.

Con las palabras de la *Differenzschrift* hegeliana, «solo mediante el restablecimiento que parte de la división suprema es posible la totalidad en la vivacidad suprema»[4], es decir, cuando el hombre actúa «para restablecer con su propio esfuerzo la totalidad de las limitaciones que su época ha aniquilado»[5]. La Totalidad disgregada por la moderna escisión y legitimada por la *ratio* científica del *logos* abstracto debe restablecerse. Dicho de otra forma, debe reintroducirse, pero a un nivel más alto por ser mediada por la negatividad, gracias a una acción capaz de volver a confirmar la centralidad del hombre —en contra de su cosificación— y de la comunidad ética separada por la fuerza centrífuga del interés personal, único pegamento de la atomística de las soledades. Reafirmar la importancia del sujeto significa reaccionar frente a la cosificación imperante (que lo reduce todo a la presencia objetiva, al *Bestand* consumible y explotable ilimitadamente), volver a descubrir el humanismo metafísico y, al mismo tiempo, el carácter subjetivo del objeto, resultado del poner subjetivo.

3. K. Marx y F. Engels, *Ideologia tedesca*, ed. de D. Fusaro, Bompiani, Milán, 2011, pp. 369-371 (MEW III, p. 37) [K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Universidad de Valencia, 1991].

4. G. W. F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* [1801], en *Primi scritti critici*, trad. it. de R. Bodei, Mursia, Turín, 1981, p. 25 [G. W. F. Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990].

5. *Ibid*., p. 99.

La división es, hegelianamente, la fuente de la necesidad de la filosofía, el fundamento para una verdad que restablezca la vida comunitaria en el tiempo de la disgregación[6]; es decir, cuando el poder unificador —que permite que los individuos formen parte de la comunidad— se ha perdido y las que dominan son las oposiciones, pero no como partes dinámicas de una totalidad, sino como fuerzas absolutizadoras y separadas[7]. El idealismo coincide, pues, con el recuerdo del ser social y de la identidad sujeto-objetiva tras el olvido moderno. Nace una constelación teórica burguesa y anticapitalista —aquí reside el secreto de la conciencia infeliz— atravesada por soluciones diferentes e irreductibles, pero que hallan su coeficiente de unidad en la oposición radical, ya sea a la autonomización de lo económico, ya a la absolutización del individuo desarraigado y a la realidad objetiva pensada como presencia ahistórica[8].

En Hegel se concretan la primacía de la política sobre la economía y sobre un sujeto comunitario *sittlich* e históricamente determinado que representa el derrocamiento del sujeto formal-abstracto inaugurado por la revolución cartesiana. En Fichte, el abandono de la kantiana *Ding an sich* significa renunciar a aceptar el mundo como un dato fáctico —como una «cosa en sí»— que solo el sujeto conocedor puede reflejar y reemplazar con un vínculo dialéctico, metáfora de la posibilidad de transformar el mundo mediante la praxis. El sujeto y el objeto existen siempre y solo en una relación de mutua mediación.

La praxis transformadora del sujeto comunitario humano (el Yo) establece y supera una y otra vez la totalidad de las relaciones humanas y de las objetivaciones históricas. Marx metabolizará extensamente este tema en su distinción teórica, en la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, entre «objeto como dato fáctico» (*Objekt*) y «objeto como resultado de la práctica humana» (*Gegenstand*), con la consiguiente tematización de la *Weltveränderung*, la «transformación del mundo», que supera por el camino de la práctica el mercado global y funda una formación social más alta, la «humanidad socializada» no clasista.

La metafísica —cuya muerte nuestro tiempo sigue declarando con el único objetivo de propiciarla— se configura como la construcción de una totalidad dialécticamente organizada, donde la verdad de cada parte exis-

6. «La escisión es la fuente del estado de necesidad de la filosofía» (G. W. F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, cit., p. 13).

7. «Cuando la potencia de unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las oposiciones han perdido su viva referencia mutua e interacción y ganado independencia, surge entonces el estado de necesidad de la filosofía» (*ibid*., p. 15).

8. Cf. C. Preve, *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2007, pp. 94 ss.

te solamente como expresión de su interconexión esencial y concreta, de su «con-crecimiento» efectivo. Además, la diatriba que contrapone Hegel a Schelling no es solo un enfrentamiento académico civil entre dos teorías diferentes, sino una lucha radical entre la construcción de la dialéctica como «armazón» de un nuevo mundo ético, sustraído de la anarquía del mercado —ya condenada sin apelación por Fichte—, y la huida hacia el irracionalismo con la consiguiente aceptación de la lógica ilógica de la nueva morfología de lo existente[9]. También por esta razón, contra la narración tranquilizadora de la historiografía perezosa, Schelling —con excepción de su etapa fichteana— no puede ser considerado un idealista, sino que presenta más bien el perfil de un panteísta espiritualista.

El carácter intrínsecamente antiadaptativo del idealismo alemán como esencia de la conciencia burguesa infeliz surge sobre todo porque este codifica el vínculo inseparable entre el sujeto y el objeto con el objetivo de revelar la no-objetividad del mundo objetivo. En este sentido, es posible hallar un vínculo dialéctico detrás de la objetividad aparentemente rígida y no transformable de los objetos y las instituciones sociales. De esta manera, la objetividad aparece en su verdadera esencia de premisa y resultado de la actividad —nunca definitiva— del sujeto.

El idealismo siempre es potencialmente crítico hacia el fetichismo de la economía y su absolutización cosificadora de la objetividad dada. La relación sujeto-objetiva codificada por el pensamiento idealista presenta una triple renuncia: *a*) a aceptar la muerta positividad de lo real, *b*) a trocar la verdad filosófica en certeza científica y *c*) a reconocer la inmutabilidad de la existencia. El entramado entre las instancias gnoseológicas y las sociopolíticas es evidente, y halla su fundamento en esa *mediación del poner* que «desfataliza» la objetividad relacionándola con la subjetividad agente.

En sentido gnoseológico, se parte de la convicción de que el objeto existe independientemente de nosotros, para luego tomar conciencia del hecho de que existe siempre y solo como objeto de un sujeto, es decir, en el acto de pensar que, al pensarlo, lo pone (resolviendo la dualidad entre el sujeto pensante y el objeto pensado en la unidad del acto de pensar, que establece la polaridad para luego superarla siempre en la unidad sujeto-objetiva). Análogamente, a un nivel histórico, se toma como punto de partida la convicción de que el mundo objetivo se presenta como autónomo con respecto a nosotros (como objetivamente objetivo), para

9. Cf. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Mimesis, Milán, 2011 [G. Lukács, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1978]. Véase K. Okada, «Fichte und Schelling»: *Fichte-Studien* 21 (2003), pp. 45-52.

luego adquirir conciencia gradualmente, a través de la mediación temporal, de la *objetividad no objetiva* de ese mundo[10]; es decir, de su existir por medio del planteamiento sociopolítico y, en consecuencia, de la posibilidad concreta de cambiar su configuración actuando[11].

El objeto nunca es autónomo respecto al sujeto, ni en el ámbito cognoscitivo (donde cada objeto existe como algo pensado y por tanto mediante el pensamiento pensante del sujeto), ni en el contexto sociopolítico, donde todo lo que es, existe como resultado de una acción, como praxis cristalizada, como producto histórico nunca definitivo. La realidad social no es un «sólido cristal»[12], según la imagen de Marx, sino una praxis objetiva y siempre transformable, una identidad en movimiento entre la humanidad y sus objetivaciones, entre el *ordo ordinans* de la razón y sus productos históricos. El error del *logos* abstracto promovido por la cosificación consiste siempre —Gentile *docet*— en pensar que «las cosas son algo distinto de nuestra actividad»[13]. Es la actividad práctica la que crea la realidad del mundo, su existencia no como una totalidad ya realizada, sino como algo que nace solamente de las acciones de uno mismo.

La *omnimoda determinabilitas* es la base de lo real pensado como resultado siempre reprogramable por la praxis humana. El Yo que, fichteanamente, se determina creando al No-Yo, al igual que la identidad hegeliana de Sustancia y Sujeto, alude al carácter no definitivo del mundo objetivo, el cual no coincide con una naturaleza establecida a la que haya que adaptarse —según el canon de la *adaequatio* gnoseológica y política—, sino con el resultado temporalmente mediado por la praxis subjetiva y transformable una y otra vez para adaptase al sujeto mismo.

Se trata de un momento crucial que marca en el imaginario humano la transición de la concepción del mundo dominado por la hegemonía del mercado como algo inmutable en sí, hacia la relación «tensional» entre los dos polos en correlación esencial: el sujeto y el objeto. El mundo no debe

10. «El No-Yo —escribe Fichte en la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794-1795— es un producto del Yo que se determina a sí mismo, y no hay nada de absoluto fuera del Yo» (en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (= GA), ed. de R. Lauth y H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 ss., I, 2, p. 361.

11. Sobre la figura de la posibilidad en la dialéctica hegeliana, véase, por ejemplo, T. Pinkard, *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility*, Temple UP, Filadelfia, 1988.

12. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia política* I, trad. de M. L. Boggeri, Riuniti, Roma, 1965, p. 65 [K. Marx, *El Capital*, Akal, Tres Cantos, 2007].

13. G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* [1913-1914], vol. 1: *Pedagogia generale*, Le Lettere, Florencia, 2003, p. 134 [G. Gentile, *Sumario de pedagogía como ciencia filosófica*, El Ateneo, Buenos Aires, 1946].

ser solamente reflejado, también puede ser transformado y racionalizado, de acuerdo con los principios de la subjetividad: la sociedad siempre es el resultado creado una y otra vez por la actividad humana. El tiempo presente no es algo natural que hay que asumir asépticamente; al contrario, corresponde al momento de la alienación (al olvido del sujeto y del vínculo sujeto-objetivo) que es imprescindible superar mediante la acción que le ha dado vida. La caverna de Platón sigue siendo el horizonte imaginativo en el que piensa y actúa la «desfatalización» idealista.

La crítica de lo existente, que en Platón se presenta como utopía topológico-simbólica, en la forma del paradigma en el cielo didivido en dos partes, separadas espacial y axiológicamente —la de la tierra y el cielo—, con el idealismo alemán se dispone otra vez en una posición horizontal. En efecto, se proyecta en la pura inmanencia de *este* mundo, gracias a las estructuras de una «historia universal» (*Weltgeschichte*) concebida, con un solo concepto de tipo trascendental-reflexivo, como el contexto de la transformación y de la universalización de la libertad según el orden del tiempo[14]; o sea, hegelianamente, como un proceso de «enajenación y retorno» (*Entäusserung und ihre Rücknahme*) mediado por el tiempo y la acción. El hecho de pensar históricamente —coesencial al idealismo— es la condición principal para volver a darle sentido a la posibilidad.

En los términos hegelianos de la *Aufhebung*, la sabiduría griega (el problema de la verdad como fundamento onto-axiológico del vivir comunitario), que la moderna teología gnoseológica niega (la traducción de la verdad en certeza representativa), es restaurada, renovada y superada por el saber del idealismo alemán, restableciendo una inédita teoría histórica de la verdad como verdadero-que-se-convierte-en-verdadero[15] (la Verdad como Resultado del proceso).

Si, desde el punto de vista realista, el mundo aparece como dado, desde la perspectiva idealista es como si se hubiera hecho[16]. La idea fundamental —pilar del idealismo— según la cual no hay objeto sin sujeto encierra, virtualmente, el rechazo del mundo considerado cartesianamente como un *datum* y por tanto como una objetividad *fieri nequit* [que no se puede hacer] y que ha de ser reflejada, conocida y, en todo caso, acepta-

14. Cf. C. Preve, *Il marxismo e la tradizione culturale europea*, Petite Plaisance, Pistoia, 2009, pp. 42-46.

15. Cf. C. Preve y L. Tedeschi, *Lineamenti per una nuova filosofia della storia*, Il Prato, iCentotalleri, Padua, 2013, p. 12.

16. «Desde el punto de vista común, el mundo aparece como dado; desde el punto de vista trascendental, como si se hubiera hecho» (J. G. Fichte, *Sistema di etica* [1798], trad. de E. Peroli, Bompiani, Milán, 2008, p. 803 [J. G. Fichte, *Ética*, Akal, Tres Cantos, 2005]).

da en su consistencia de objetualidad existente independientemente del sujeto agente[17]. El *sujeto espectador* cartesiano da paso al *sujeto revolucionario* idealista.

La llegada de la fase especulativa actual ha desarticulado la visión idealista del mundo, volviendo a imponer, en la forma de la mística de la necesidad, la omnipotencia del objeto. A consecuencia de ello, hoy asistimos al retorno de los realismos y del teorema de Descartes. Dicha desarticulación en el nivel simbólico ha tenido lugar a raíz de la citada remoción de la contradicción típica de la fase dialéctica. Se ha anestesiado la capacidad del siervo de oponerse y, a la vez, se ha neutralizado la conciencia burguesa infeliz, eliminando al mismo tiempo el sentido de la historicidad como lugar temporal de la posible transformación.

El *nomos* de la economía ha superado la contradicción, llegando a la plena correspondencia con sus potencialidades —en la ya indicada forma de capitalismo absoluto—. Dominado completamente por la mercantilización universal y por la nueva metafísica de lo ilimitado, el mundo entero se ha transformado en *speculum* en el que el capital omnipresente se refleja, tanto en el ámbito real como en el simbólico, en los cuerpos y en los pensamientos. El siervo, a partir de la década de los setenta, lucha por obtener salarios más altos en el desierto capitalista (aceptándolo como destino irremediable, demostrando de esta manera una plena metabolización de la ideología dominante). Por otra parte, la burguesía ha sido deconstruida por el capital a partir del 68; esto se debe a un movimiento que, siendo antiburgués y ultracapitalista, ha abierto camino a un *ordo oeconomicus* que ya no encuentra límites ni en la esfera ética burguesa ni en la oposición operativa de la conciencia burguesa infeliz.

De esta manera, se ha ido imponiendo, sin encontrar ningún obstáculo, el principio básico del 68, el secreto de la actual mercantilización universal: la autoridad ya no existe, todo es posible con tal de que haya cada vez más. De las figuras burguesas como Mozart y Balzac, o de las burguesas y anticapitalistas como Hegel y Marx, hemos pasado tranquilamente a las figuras ultracapitalistas porque son antiburguesas. Una vez neutralizada la oposición dialéctica dada por la unión de la conciencia infeliz burguesa y las luchas del siervo, el régimen especulativo, con un movimiento simétrico, ha desarticulado el binomio de historicidad y praxis como escenario del posible rejuvenecimiento del mundo.

Por esta razón, como ya hemos visto, la remoción de la historicidad, en la forma de la enfermedad antihistórica de hoy, constituye la esencia

17. Hemos estudiado este fundamento teórico en nuestro *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*, Il Melangolo, Génova, 2013.

de la neutralización del elemento dialéctico. El año 1989 marca un hito importante en la imposición del *capitalismus sive natura* [capitalismo o naturaleza]. Ha logrado imponerse la ideología de la imperfección inenmendable de la jaula de hierro. El capital, al corresponder plenamente a su concepto, aspira a mantenerse así eternamente, como objeto de culto sin ninguna oposición posible. Tras haber neutralizado a la burguesía —a su conciencia infeliz en busca de la emancipación universal— y a la fuerza opositora de la visión idealista que considera el objeto como resultado nunca definitivo de la acción humana, se ha ido imponiendo la inconsciencia feliz de la racionalización posmoderna del desencanto y, a continuación, la reconfiguración neorrealista del ser como presencia dada e inmejorable.

En este escenario, el código idealista de la ταὐτότης —la «identidad» entre el sujeto y el objeto mediada por la acción— resulta incomprensible y, además, tiene que ser continuamente demonizado. En el tiempo de la «noche del mundo»[18] (*Weltnacht*), como la llamaba Heidegger, toda condición imprescindible para dar un vuelco a la situación se emplea puntualmente para evitar que esto ocurra[19]. En el marco de la estrategia de la hegemonía ideológica programada, la demonización preventiva se revela como un instrumento muy eficaz; tiene como único fin deslegitimar *a priori* las argumentaciones, liquidándolas como «pasadas de moda», insostenibles, políticamente incorrectas y por tanto separadas de la dimensión dialógica del socrático «dar razón» (λόγον διδόναι).

Es necesario, pues, volver a empezar por el idealismo y su codificación de la sujeto-objetividad, o sea, del concepto que hace del objeto el resultado siempre reprogramable de un poner histórico-práctico del sujeto. La «desfatalización» de la realidad existente constituye la base imprescindible para elaborar un proyecto transformativo. Este último —como aclararemos a continuación— lo primero que tiene que hacer en el actual escenario global es devolverle a la política democrática esa hegemonía que ahora pertenece a la dictadura monocrática de la economía.

18. M. Heidegger, *Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milán, 2002, p. 317.

19. Cf. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* [1964], trad. de L. Gallino y T. G. Gallino, Einaudi, Turín, 1967, p. 13.

MATERIALISMO Y CONTEMPLACIÓN ANTICUADA

> «La lucha por la objetividad sería, pues, la lucha por la unificación cultural del género humano; el proceso de esta unificación sería el proceso de objetivación del sujeto, que se vuelve cada vez más un universal concreto, históricamente concreto».
>
> A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*

«Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo»[1]. Basada en la distinción fichteana entre el idealismo y el dogmatismo, la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx encierra el sentido de la mirada filosófica del idealismo como saber dialéctico —unión inseparable de ontología, axiología y praxis— que conoce, valora y transforma el Todo para que se corresponda con el Concepto. Por eso, el idealismo, en su determinación más amplia, constituye hoy la única base para un renacimiento de la conciencia infeliz en busca de la universalidad real.

Como ocurre a menudo con las frases más famosas y desgastadas por el uso, la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach* es famosa, pero no se conoce bien. Se presenta con los rasgos de un eslogan manido y, en definitiva, vacío, incapaz de estimular toda reflexión. Por inercia y en coherencia con la historiografía perezosa, solemos creer que la Undécima Tesis argumenta la contraposición entre la filosofía, entendida como saber anticuado que piensa sin actuar, y la praxis transformadora; como si esta última, íntimamente antifilosófica, pudiera actuar de forma irreflexiva y sin la mediación del pensamiento.

Llevando a cabo un análisis más cuidadoso, que tenga en cuenta la distinción que hace la doctrina de la ciencia de Fichte entre el idealismo y el dogmatismo, la Undécima Tesis no alude a la oposición irreconciliable entre el pensamiento y la acción; más bien somete a crítica la visión contemplativa de quien, según el movimiento inaugurado por Descartes, limita la tarea de la filosofía a teoría del conocimiento, reducida, a su

1. K. Marx, *Thesen über Feuerbach* [1845], MEW III, p. 533 [K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, Félix Burgos, Bogotá, 1981].

vez, a teoría «correspondentista», en el sentido de la *adaequatio rei et intellectus* [adecuación entre el entendimiento y la realidad]. A esta visión, que corresponde a lo que Fichte había denominado «dogmatismo» (considerar verdadero el δόγμα, lo que δοκει, «parece»), la Undécima Tesis no opone tanto el éxodo de la filosofía, sino más bien su nueva interpretación bajo forma de un saber crítico-práctico, capaz de hacer confluir el pensamiento y la acción en momentos de una unidad dialéctica concreta. Invierte, pues, la relación entre el sujeto y el objeto, relación impuesta por el teorema cartesiano cuya lógica se encuentra también en la reflexión feuerbachiana. A este le contrapone el código idealista de la *coincidentia oppositorum*, de la identidad en la oposición entre el polo del objeto y el polo del sujeto.

Como decíamos, para ser coherente consigo misma, una crítica que juzgue ilegítima la existencia del objeto, debe traducirse en la acción que lo transformará para adaptarlo a las potencialidades incumplidas que, en cuanto tales, lo hacen criticable. En términos de la cuarta de las *Tesis sobre Feuerbach*, la figura de la «crítica teórica» no puede separarse de la de la «subversión práctica», so pena de empantanarse en la crítica conservadora. La reflexión puramente teorético-reflejante, que piensa el objeto en términos de una presencia autónoma, da paso a una visión que no se limita a interpretar el mundo, sino que asume el momento de la acción como realización del pensamiento mismo, transformando el mundo según proyectos racionales mediados por el concepto.

La verdad deja de considerarse como transcripción correcta de la sintaxis de la realidad existente —esto es, como certeza representativa—, y empieza a concebirse —así en la Segunda Tesis— como una «cuestión práctica» (*praktische Frage*); es decir, como pensamiento que se convierte en verdad al entrar en contacto con el mundo, racionalizándolo (*verum ipsum factum*). La verdad del conocimiento se demuestra, por consiguiente, «en la actividad práctica» (*in der Praxis*), en la capacidad de adaptar el objeto al sujeto. Es en este sentido como —con la Undécima Tesis— el mundo no solo tiene que ser interpretado, sino también transformado. La interpretación sin la determinación práctico-transformadora se sumerge en el vórtice de la *adaequatio* que considera el objeto como presencia independiente, también en la crítica puntualmente impotente —hoy triunfante— de quien deslegitima teóricamente la realidad existente para luego dejarla tal y como es.

La crítica de la existencia y su racionalización práctica se presentan como momentos mutuamente mediados. Sin praxis, el saber se transforma en mero reflejo ideológico de la existencia —«una cuestión puramente escolástica», así lo afirma la Segunda Tesis—. Sin pensamiento, la praxis

se configura, bien como una acción anárquica despojada de toda capacidad de planificación —al carecer de la mediación reflexiva—, bien como una acción febril y sin mediación conceptual propia de la transformación conservadora de la técnica.

El denominado materialismo de Marx[2], en la medida en que permite que la acción sea la modalidad fundamental de la relación subjetivo-objetiva, asumiendo sujeto y objeto como polos de un vínculo práctico y activo, revela su verdadera naturaleza de filosofía de la praxis; y, por lo tanto, de idealismo que admite la existencia de sujeto y objeto exclusivamente en su mutua mediación dialéctica. Lo real existe como producto del *facere* y, en consecuencia, como resultado de la acción en cuanto objetivación de la praxis subjetiva que se concreta en el mundo histórico. Este es también —de paso— el núcleo filosófico del idealismo de la praxis de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci, que corresponden a la dialéctica actualista de Gentile como las *Tesis sobre Feuerbach* corresponden a la doctrina de la ciencia de Fichte[3]. Los dos temas decisivos de los *Cuadernos* gramscianos son la crítica del determinismo fatalista y del materialismo vulgar.

Como hemos expuesto, la escisión capitalista no se basa en pretensiones de verdades trascendentes, sino en la simple comprobación realista de la correcta reproducción sistémica. Por este motivo tiene que condenar al ostracismo el código idealista, que considera la verdad filosófica como un saber antiadaptativo cuyo objetivo es la relación de identidad entre el sujeto y el objeto; la expresión de una relación mediada por el devenir temporal, lugar de la adquisición de la autoconciencia y de una praxis capaz de superar activamente los obstáculos que impiden llegar a este resultado.

La filosofía de la praxis es la forma expresiva connatural al idealismo. En efecto, este no admite la existencia de cosas muertas, convertidas en fetiches, objetos naturales-eternos. La realidad objetiva es el resultado reproducido siempre por una acción; existe siempre en el flujo del devenir histórico, y, por tanto, como concreta *Wirklichkeit*, en forma de ser que se viene concretando por obra de la acción. La realidad no es, por consiguiente, una cosa, un objeto estático y rígido, como se la imaginan los realismos; por el contrario, es un proceso concreto continuo, un devenir acompasado por contradicciones y superaciones.

2. Sobre el materialismo de Marx desde una perspectiva idealista, remitimos a nuestro *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milán, 2009. Véase además C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, Il Prato, Padua, 2007.

3. Véase el capítulo V de nuestro *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*, Il Melangolo, Génova, 2013, pp. 262 ss.

La propia sujeto-objetividad idealista alude a la unidad inseparable entre la subjetividad humana trascendental —idealmente unificada— y la historia universal del género humano como una serie de sus objetivaciones connotadas en las esferas espacio-temporales. Hay identidad entre el sujeto y el objeto en el sentido de que la historia es la sucesión de objetivaciones cada vez más conscientes y conformes a la subjetividad agente, es decir, a la humanidad trascendentalmente considerada como un único yo, un solo sujeto que libremente se objetiva a través de la praxis temporalmente mediada.

Las cosas que, desde la perspectiva dogmática, parecen firmes, inmutables, dadas independientemente de la actividad humana son, para el idealista, procesos puestos en marcha como objetivaciones del sujeto. En el plano de la ontología del ser social, el gran tema idealista de la *Subjekt-Objektivität* alude al hecho de que la objetividad es un producto del sujeto y por tanto a que existe una identificación entre el sujeto (la humanidad concebida como único Yo) y el objeto (la historia como escenario de sus objetivaciones). Por esta razón, hay que pensar, hegelianamente, la Sustancia como Sujeto. En palabras de Fichte, «el objeto procede única y exclusivamente del hacer del Yo, y es determinado solo por este»[4].

La filosofía de la acción coesencial al idealismo vislumbra por primera vez, consciente y claramente, que lo real no es un objeto independiente e inmutable. Además, en el ámbito del ser social, el mundo de las instituciones y de la política es un producto siempre reproducido pero nunca definitivo del actuar humano; incluso la realidad natural se da siempre por mediación de la conciencia y, por consiguiente, de la acción del pensamiento pensante.

Según nuestra tesis, basada en una nueva lectura de los sistemas idealistas que hemos llevado a cabo en otro estudio[5], con el idealismo en cuanto conciencia infeliz de una burguesía motivada por su propia aspiración universalista a poner en tela de juicio el *nomos* de la economía en que ella es dominante, toma forma la primera comprensión dialéctica de las contradicciones del cosmos capitalista. Las reflexiones de Fichte, Hegel y Marx, aunque diferentes entre sí, comparten como motivo originario el intento de sustentar la verdad de un vivir comunitario que se aleje

4. J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza* [1796-1797], trad. de L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 5 [J. G. Fichte, *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994].

5. Permítasenos remitir otra vez a nuestro *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*, cit., pp. 138 ss.

de la prosa cosificadora de la animalidad del espíritu. El origen humano, práctico e histórico de la negatividad del capitalismo es la base para poder pensar su superación, también ella práctica y temporalmente mediada, pues depende de la acción social del individuo que intenta corresponderse plenamente consigo mismo y con el mundo objetivo.

Al igual que Hegel interpreta su tiempo como la cumbre de la escisión y a la vez como el punto del posible tránsito (la «época de traspaso y gestación»[6] evocada en la *Fenomenología del Espíritu*) hacia una nueva fundación en verdad del vivir comunitario, también Fichte contempla en su época la «pecaminosidad consumada» y, al mismo tiempo, la posible «época de liberación»[7]. Marx, por otro lado, identifica en el ahora los rasgos de un «mundo invertido» a merced de la cosificación planetaria y, también, las posibilidades concretas —que deben transformarse en acción mediante la praxis— para la emancipación del género humano. Para los tres, más allá de las notables diferencias, el saber filosófico tiene el deber de estructurarse en un sistema científico de la verdad que recomponga la escisión en una nueva «reconciliación» (*Versöhnung*) de la comunidad en términos universalistas y que sepa a la vez conducir a la humanidad a una correspondencia con sus propias potencialidades ontológicas.

Fichte, Hegel y Marx, aunque desde perspectivas teóricas diferentes, perciben la infelicidad de la conciencia burguesa y responden filosóficamente a los problemas ineludibles planteados por la sociedad capitalista; ante todo la «tragedia de lo ético» —como la llama el joven Hegel— que dicha sociedad ha desencadenado con su poder destructor, pero luego también la neutralización del saber fundado en verdad de la filosofía (la pérdida de interés por el problema de la verdad). Dicha neutralización, al ser resultado del enlace entre el intelecto abstracto y la absolutización nihilista de la forma mercancía, resulta ser la base para la destrucción de toda relación social que no sea la utilitarista de las soledades atomizadas separadas del tejido comunitario.

En Fichte, al igual que en Hegel y, aunque sea de manera no totalmente consciente, en Marx, el idealismo —el pensamiento de la «desfatalización» de lo existente— madura al adquirir conciencia de que el sistema de las mediaciones sociales en el que se concreta la estructura de la sociedad, lejos de presentarse bajo la forma de la muerta positividad

6. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* [1807], ed. de V. Cicero, Bompiani, Milán, 2000, p. 59 [*Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010].

7. J. G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente* [1805], trad. de A. Carrano, Guerini, Milán, 1999, p. 97 [J. G. Fichte, *Los caracteres de la edad contemporánea*, Revista de Occidente, Madrid, 1976].

típica de una «cosa en sí», es el producto siempre reproducido de la actividad social de los hombres. El presupuesto *kein Objekt ohne Subjekt* se convierte entonces en el código secreto de la concepción social y política del idealismo, así como de su subjetividad práctica. De esta manera, hallamos un proceso dialéctico codificado —aunque desde perspectivas y con presupuestos diferentes—, un proceso en el que la humanidad pensada como un único sujeto agente (*Ich*) se crea a sí misma y se reencuentra en lo que ha creado, adquiriendo autoconciencia. Se trata de un proceso dialéctico acompasado por la alienación, la desalienación y la adquisición de la autoconciencia mediante la praxis que se despliega en la historia, considerada como el escenario de las objetivaciones prácticas de la subjetividad humana.

Además, en la constelación idealista opera la idea según la cual la conciencia del individuo alcanza la racionalidad al reconocer paulatinamente el verdadero carácter de la sociedad y de la historia como un producto común de las objetivaciones de la praxis de la humanidad socializada (la Sustancia pensada como Sujeto). El sujeto es concebido como acción, como objetivación práctica, como autodesarrollo y como libre producción de sí mismo en el contexto histórico, no como espectador cartesiano pasivo que asiste impotente a lo que acontece en el mundo.

Es como si la conciencia individual se orientara hacia un mundo social alienado de la actividad humana y que aún no hubiese comprendido que la *objetividad no objetiva* de este mundo es el producto de la alienación puesta en marcha por el género humano; el cual puede remediarla mediante esa misma praxis que la creó[8]. La moderna hegemonía del teorema cartesiano coincide con la máxima expresión simbólica de la mística de la necesidad producida por las lógicas cosificadoras de la alienación mercantilista. Desde esta perspectiva, fundamentalmente práctica, social y política, hay que comprender, en su función expresiva unitaria, la reflexión idealista como comprensión del proceso de fetichización capitalista del mundo sociopolítico y, a la vez, como rebelión titánica contra el fatalismo del mundo social, contra la fetichización del ser social en «cosa en sí», en muerta positividad cosificada y cosificadora. Desde este punto de vista, queda clara la función expresiva del materialismo moderno como visión adaptadora[9], al ser cooriginario con la modernidad inaugurada por la revolución cartesiana. Con los *Principia philosophiae* de

8. Cf. G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* [1948], trad. de R. Solmi, Einaudi, Turín, 1960, I, pp. 130 ss. [G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1985].

9. Véase C. Preve, *Storia del materialismo*, Petite Plaisance, Pistoia, 2006.

Descartes —*extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit* [la extensión en longitud, anchura y profundidad constituye la naturaleza de la sustancia corpórea]—[10] se consagra la moderna reducción del mundo a *res extensa*.

El timbre ideológico de la metafísica es doble a partir de su mirada originaria. En primer lugar, se revela como funcional a la génesis del nuevo reino animal del espíritu, a su lógica de neutralización integral del plano trascendente y, en general, de toda dimensión diferente a la mera materialidad cuantitativamente determinable por la forma mercancía; dicha neutralización es al mismo tiempo simbólicamente análoga a la unificación espacial del mundo reducido a *tabula rasa* global para que las mercancías puedan circular libremente en múltiples direcciones.

De este modo, ya desde su origen, el materialismo moderno considerado como aniquilación del plano ideal de la trascendencia y, por consiguiente, de un espacio diferente respecto a la dimensión material-cuantitativa del intercambio coherente con la *ratio* científica, se configura como un momento decisivo de la *unificación abstracta* de la existencia bajo la categoría de la extensión. Esta última es la expresión, en el plano simbólico, de un mundo reducido totalmente a un campo horizontal en el que las mercancías circulan libremente por todas partes, sin obstáculos materiales, ideales ni morales de ningún tipo.

En segundo lugar, en el moderno materialismo se fortalece una fe inquebrantable en la existencia objetiva, en la materialidad sin la mediación de un mundo exterior, absolutamente autónomo e independiente del sujeto, que solo pretende ser reflejado idealmente. Aquí el materialismo se entrelaza con el realismo y el dogmatismo, formando una constelación unificada bajo el signo de la *adaequatio* y de las lógicas adaptativas. El materialismo, con su fe en la existencia y en la imposibilidad de enmendar la objetividad dada del mundo, representa la base ideal para el dogmatismo fatalista del espectador que contempla una realidad ya establecida, en la que no se le pide intervenir y en la que todo se desarrolla de manera autónoma, según una lógica providencial.

¿No hay, pues, un fuerte vínculo entre el materialismo hoy triunfante y la imperante «cosificación» (*Verdinglichung*), que reduce toda determinación de lo real y de lo simbólico a mercancía (la «materialidad universal»[11] a la que alude Marx)? ¿No existe tal vez un vínculo

10. R. Descartes, *I princìpi della filosofía* [1644], ed. de G. Belgioioso, en R. Descartes, *Opere 1637-1649*, Bompiani, Milán, 2009, p. 1747 [R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1995].

11. K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [1859], en MEW XIII, p. 73.

sólido entre la concepción materialista y las lógicas fatalistas que transforman en una objetividad dada el mundo totalmente impregnado por las estructuras de la forma mercancía? Esta simplemente pide ser comprobada, registrada, reflejada y custodiada por una humanidad reducida a un amorfo parque humano de espectadores impotentes, de cosas entre las cosas, de presencias inertes llamadas a corresponderse con la objetividad dada de la realidad existente.

El materialismo es, en su esencia, el antídoto contra la praxis. Al fundamento de esta última —la realidad como *factum fiens*, lo real como producto siempre trascendible del *facere*— la visión materialista contrapone una realidad material dada y no mediada (la *Vorhandenheit*, la «presencia objetiva» o el «estar-al-alcance-de-la-mano» criticado en *Ser y tiempo*), que existe objetivamente de forma prioritaria respecto al sujeto. Gramsci ya lo sabía: al fortalecer el fatalismo y la indiferencia, la «teología materialista»[12] intensifica la percepción que las clases oprimidas tienen de sí mismas como objetos sin voluntad, como entes a merced de las circunstancias. En el acto mismo en que la metafísica materialista «diviniza la materia»[13], glorifica también la existencia en su configuración actual, deshistorizando y eliminando la conexión subjetivo-objetiva que permite transformarlo en el resultado nunca definitivo del acto de poner subjetivo.

Un «materialismo de la praxis» es una *contradictio in adiecto*. Cada término niega al otro. Para la praxis, no hay realidad fuera de la que se va creando por su mediación, siendo lo real un proceso de desarrollo continuo; para el materialismo, la realidad preexiste a toda praxis posible. Para la primera, el sujeto es un ente activo, práctico, y la verdad corresponde a la acción que pretende uniformar el objeto y el sujeto agente; para el segundo, la subjetividad es pura pasividad llamada a cumplir el rito de la *adaequatio* gnoseológica y política.

La filosofía de la acción solo puede configurarse de manera idealista, asumiendo la objetividad como resultado de una acción que nace del insuperable nexo relacional de tipo subjetivo-objetivo. Por eso, idealismo y filosofía de la praxis son mutuamente intercambiables e igualmente antiadaptativos[14]. Ambos expresan la negación de la independencia del objeto respecto del sujeto, reconociendo en el primero el resultado de la

12. *Cuadernos de la cárcel*, I, § 78.

13. *Ibid*., IV, § 32.

14. Ya lo había destacado G. Gentile, *La filosofia di Marx* [1899], Sansoni, Florencia, 1974. El tema, además, también era central en J. G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza* [1797], trad. de C. Cesa, en J. G. Fichte, *Prima e Seconda Introduzione*

acción del segundo. Por otro lado, el materialismo se transforma inevitablemente en dogmatismo, al estilo realista, asumiendo un objeto autónomo sobre el cual el sujeto no tiene ningún poder: el resultado final es ese fatalismo cínico y esa mística del *dejar-ser* que son la negación de la praxis.

El materialismo vuelve a confirmarse una vez más como *philosophia pigrorum* [filosofía perezosa], como la visión del mundo típica de quien se conforma pasivamente con el orden de las cosas, convencido de que este —reducido al rango de *factum brutum* [hecho bruto]— no puede ser diferente de lo que es. En esto reside lo que, en el *incipit* de las *Tesis sobre Feuerbach*, se condena como el «defecto principal de todo materialismo». Es un misterio de la historia universal la identificación entre el materialismo y la visión antiadaptativa adoptada por esas filosofías que, desde hace más de un siglo, se han comprometido a emancipar a la humanidad.

El materialismo considera al hombre como un producto de las circunstancias, neutralizando de esta manera la instancia práctico-transformadora y revelando una siniestra consonancia con las lógicas ilógicas de la cosificación universal. Por esta razón, no podemos hoy ser auténtica y operativamente disonantes si no somos idealistas. Idealismo o barbarie: no hay otra salida.

alla dottrina della scienza, Laterza, Roma-Bari, 1999 [J. G. Fichte, *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1997].

LA FOBIA ANTI-IDEALISTA COMO HECHO SOCIAL

> «Quien no se atreva a abandonar la realidad, no llegará nunca a conquistar la verdad».
>
> J. C. F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*

Volver a partir del idealismo en el horizonte histórico y cultural actual significa, ante todo, preguntarse acerca del ostracismo al que sigue siendo condenado. El idealismo es el objetivo prioritario del debate filosófico de hoy. Los continuos reproches de la crítica proceden de todas partes: desde el relativismo posmoderno al neorrealista, desde el pensamiento nómada de la diferencia (deleuziano y foucaultiano) al procedimentalismo de origen liberal, desde los kantianos con escaso sentido histórico hasta los seguidores de la técnica de Heidegger como destino irremediable, del feminismo residual a las formas antediluvianas del marxismo ortodoxo supervivientes de la caída del Muro de Berlín. Esto solo por recordar algunas figuras filosóficas del escenario global actual, todas diferentes y mutuamente irreductibles y, a la vez, unidas por el código antidialéctico y la incompatibilidad con el idealismo.

La adversión al idealismo —que Gentile ya denunciaba como «fobia antiidealista»[1]— no puede ser considerada como una simple opinión subjetiva o, también, como una mera elección filosófica entre las muchas posibles. Se trata más bien de lo que, con la sintaxis de Durkheim[2], puede considerarse un «hecho social», expresión del espíritu del tiempo presente. En efecto, la actual antipatía organizada por el idealismo es la expresión de un horizonte histórico estructuralmente incompatible con el pensamiento idealista.

1. G. Gentile, *Frammenti di filosofia*, ed. de H. A. Cavallera, Le Lettere, Florencia, 1994, pp. 277 ss.

2. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico* [1894], trad. de C. A. Viano, en VV. AA., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Comunità, Milán, 1963, p. 33 [É. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Akal, Tres Cantos, 2001].

En la medida en que, en el mundo invertido de la cosificación planetaria, la actualidad y el éxito de un pensamiento se miden de manera inversamente proporcional a la inactualidad y el fracaso proclamados por los aparatos de la manipulación ideológica, la aversión general a la visión idealista se convierte en la quintaesencia del reino animal del espíritu de hoy. Este último no ha dejado de identificar en la reflexión idealista una constelación teórica incompatible con su propia estructura global y que, además, si el idealismo se comprende y adopta correctamente como programa de acción, sería capaz de derribarlo para volver a programar la sintaxis de la realidad existente.

Las modas filosóficas siguen siempre los ciclos de la producción capitalista. Los autores, las corrientes y las reflexiones que el espíritu del tiempo celebra son siempre solo las que dicen lo que este quiere oír. Dicho en otras palabras, se despliega, por un lado, un difuso movimiento de homenaje y propaganda ceremonial de los autores compatibles con el *Zeitgeist* y, por otro, se lleva a cabo la demonización de las voces discordantes.

De esta manera se llega a comprender, en el escenario global de hoy, la suerte que siguen teniendo pensadores como Hannah Arendt y John Rawls —por nombrar solo a dos entre los muchos que el espíritu del tiempo alaba por doquier de forma hagiográfica— y, a la vez, el silencio sepulcral al que están condenados Fichte y Hegel, pero también Bloch, Gentile y Lukács. A estos últimos, la manipulación universal los declara puntualmente «muertos» y «superados». Se trata del clásico dispositivo ideológico que, cual auténtico exorcismo, proclama la muerte de los vivos para propiciarla.

Este es uno de los rasgos principales de la actual concepción judicializada del pensamiento que se ha ido generalizado en todas las latitudes, según el modelo de *La sociedad abierta y sus enemigos* popperiana, elevada a Biblia de una sociedad que se proclama abierta precisamente cuando reduce al silencio al que se atreve a cantar fuera del coro falsamente polifónico del pensamiento único políticamente correcto. La esencia de esta concepción judicializada reside en denigrar incondicionalmente —mediante la práctica de la *damnatio memoriae*— a todo pensador que no esté alineado con el orden neoliberal (a Schmitt por nazi, a Gentile por fascista, a Lukács por estalinista, etc.) y, además, condenar a un ostracismo retrospectivo a los supuestos inspiradores secretos (Platón, Hegel, Marx, Rousseau, Nietzsche, etc.) de todas las desgracias del siglo XX, excepto las que provoca el *nomos* de la economía; estas, en cambio, siempre se justifican benévolamente como males necesarios (desde la destrucción de Dresde hasta la guerra del Golfo, pasando por las bombas atómicas o la guerra de Vietnam). El poder no ha dejado de vilipendiar

al idealismo valiéndose de sus acciones manipuladoras que saturan por completo lo imaginario; esta es la prueba por excelencia, ya sea del pensamiento divergente idealista frente al orden del mundo, ya de la necesidad de volver a empezar desde él para afirmar con rigurosa pasión el propio espíritu de escisión.

Por esta razón, hoy el horizonte idealista está generalmente «prohibido» como forma de pensamiento «premoderno» (Habermas)[3] del que es preciso alejarse si se aspira a estar sincronizados con la modernidad como sistema político ambiguo —enemigo de la *open society* popperiana— y filosóficamente superado por las nuevas formas de saber siempre en boga. La *conventio ad excludendum* [acuerdo en excluir] frente al idealismo procede en sintonía con la demonización de la posibilidad transformadora, sustituida, según hemos visto, por el enlace letal entre la absolutización de la necesidad como categoría ontológica y la aceptación estoica del mundo como imperativo ético.

La premisa común de estas dos instancias, que adoptan la misma perspectiva en los dos planos mutuamente relacionados, el de la ontología y el de la política, es condenar al fatalismo la realidad existente —la naturalización de lo que es histórico y social o, si se prefiere, la neutralización de lo dialéctico a favor de lo especulativo— con la que es estructuralmente incompatible el idealismo en cuanto saber de la identidad entre el sujeto y el objeto mediada por el tiempo histórico y la acción. El hecho de la supresión de la conciencia infeliz de la burguesía, como reitera siempre el régimen especulativo, va acompañado por la neutralización de su principal expresión filosófica, es decir, la visión burguesa y anticapitalista típica del idealismo.

De esta manera, se neutraliza el carácter más propio del saber filosófico del idealismo alemán, la triple determinación del *conocimiento ontológico* de la Totalidad, de su *valoración axiológica* y de su *transformación praxística* con miras a configurar, en verdad, un nuevo fundamento de la vida comunitaria que, centrándose en la unificación ideal del género humano concebido como un sujeto unitario, supere la anomia salvaje de la atomística de las soledades impuesta por el enlace letal entre el intelecto abstracto y el beneficio económico. Según la moda realista, se puede volver a pensar el objeto como presencia dada e inmejorable, no producida por la praxis histórica.

En la coyuntura actual, el nihilismo de la forma mercancía es el único fundamento de un mundo que se declara «posmetafísico» y sin fun-

3. Véase especialmente J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* [1985], Katz, Madrid-Buenos Aires, 2008.

damento y que, por esta razón, no tiene más remedio que exorcizar la presencia del idealismo en todas sus formas; detrás de esto se oculta un alejamiento más general de la filosofía como saber dialéctico de la Totalidad, sustituido tranquilamente por las formas del pensamiento nómada más en boga. Pese a su heterogeneidad irreductible, estas formas tienen como rasgo común la falta de dialéctica histórica. Por consiguiente, acaban siendo funcionales al orden del mundo actual que impide detectar y dar un nombre a las contradicciones, así como proponer bases alternativas a la de la forma mercancía, revelando la profunda verdad de la tesis hegeliana según la cual no puede existir un pueblo civil sin metafísica.

En resumen, el código idealista no puede ser compatible con el cosmos neoliberal actual, lo cual queda demostrado al menos por cinco razones, que aquí nos limitamos a mencionar y que serán el tema central de los siguientes argumentos de nuestro recorrido:

1. El idealismo «desfataliza» *la aparente objetividad del mundo objetivo* mostrando su origen sujetivo. El objeto es *Gegenständigkeit*, el resultado de una posición subjetiva. El ente siempre se da por mediación del poner y como resultado de una *positio* de orden práctico. Con la sintaxis fichteana, el Yo figura como determinante del No-Yo. La mediación del poner es asumida como fundamento de la «desfatalización» de lo existente, tanto en el sentido gnoseológico como en el sociopolítico. En el primero, el ser aparece siempre mediado por la acción-en-acto del pensamiento y, por tanto, siempre existe como objeto pensado por un ser pensante. En el sentido sociopolítico, las instituciones y la sociedad surgen como cristalizaciones de la praxis subjetiva, es decir, como objetivaciones nunca definitivas y siempre transformables. El ser social puede ontológicamente y debe éticamente ser cambiado para aspirar a formas superiores, más adecuadas al *Dasein* de la humanidad.

2. El idealismo tematiza el concepto de progresiva *adquisición dialéctica de la autoconciencia* por parte de la humanidad en su proceso de emancipación y universalización de la libertad. Tenemos, pues, la teoría de la adquisición histórica progresiva de una autoconciencia racional y universalizable de toda la humanidad, pensada como un único concepto reflexivo-trascendental. Hegelianamente, la Idea se convierte en Espíritu, esto es, en Idea autoconsciente, solo mediante un proceso de alienación a partir del cual se desarrolla dialécticamente el poder de la negatividad. El comunismo de Marx coincide con la autoconciencia del Espíritu de Hegel: ambos remiten a la idea de una humanidad que pueda por fin reconocerse a sí misma en su historia como un único Yo, consciente de la

auténtica naturaleza de sí mismo —superando las divisiones de clase, la explotación y la esclavitud— y del objeto como No-Yo, es decir, como su libre realización práctica.

3. El idealismo desarrolla una *philosophische Wissenschaft*, una «ciencia filosófica» de la Totalidad reconocida ontológicamente, evaluada axiológicamente y transformada prácticamente, rechazando la idea de presentar la filosofía como *ancilla scientiae* [sierva de la ciencia]. La verdad no es la correspondencia entre el sujeto y el objeto en el sentido de la *adaequatio* propia de la certeza científica. Por el contrario, es un proceso histórico en el que la humanidad se hace cada vez más consciente de sí misma como fin autónomo y se objetiva en formas cada vez más correspondientes a las potencialidades del género humano. Por lo tanto, la verdad filosófica se identifica con el proceso histórico de progresiva autoconciencia del sujeto (la humanidad), de su posición en el cosmos social y de las contradicciones que lo animan, así como del esfuerzo necesario para que el mundo objetivo, el No-Yo, se corresponda con él. Solo con el idealismo la verdad filosófica tiene por objeto la relación de identidad entre el Sujeto y la Totalidad mediada por el devenir temporal como el lugar de adquisición de la autoconciencia y superación de la alienación. Lo verdadero coincide con la identidad progresiva entre el Sujeto y la Totalidad, madurada dialécticamente mediante el tránsito por la negatividad y por medio de la praxis que adapta de modo cada vez más radical el objeto al sujeto. Entre estos se da identidad en la oposición (*concordia discors*) y, a la vez, oposición en la identidad (*discordia concors*). En efecto, los dos polos, ya de por sí opuestos, son secretamente idénticos. La objetividad es la objetivación del sujeto (su acción analizada no en el acto, sino como resultado), esto es, el sujeto que se ha objetivado.

4. El conocimiento idealista se expresa mediante *figuras antiadaptativas* que, aunque en formas no superpuestas, suponen un rechazo decidido de la visión del mundo estructurado según el modelo capitalista. El sombrío panorama de los átomos egoísta-económicos deshistorizados, desocializados, abstractos y en competición agonal —considerado por las apologéticas dominantes como la única base moral— para el idealismo es todo lo contrario: la alienación máxima de la humanidad respecto a sus potencialidades ontológicas. Para los idealistas, el hombre es un ser comunitario: puede realizarse solamente en la dimensión de la vida social caracterizada por relaciones que tengan el mismo grado de libertad y reconocimiento. El comunitarismo idealista se configura, en términos aparentemente oximorónicos, como un comunitarismo cosmopolítico

que —según el modelo de la identidad en la diferencia— considera a la humanidad como un sujeto unitario y separado al mismo tiempo, una pluralidad irreductible de pueblos y tradiciones, lenguas y costumbres que basa sus relaciones en el reconocimiento intersubjetivo.

5. La visión idealista asume la historicidad como dimensión imprescindible del filosofar. De esta manera, reacciona, en perspectiva, a la actual enfermedad antihistórica que neutraliza la temporalidad histórica como lugar de la posibilidad de ser diferente. Desde el punto de vista idealista y en particular de Hegel, la verdad es autodesarrollo y, por lo tanto, se da en forma temporalmente mediada, como desarrollo procesual que se despliega a través de figuras históricamente caracterizadas. Escribe Gentile: «La filosofía solo se puede realizar en su historia»[4]. La verdad del proceso no depende exclusivamente de su progreso, ni puede ceñirse de forma historicista a él. Se sitúa en el plano lógico-ontológico previo al desarrollo, que solo se realiza plenamente en el segundo. La verdad implica un proceso de mediación que evoluciona en el tiempo y que halla su destino en el resultado final, en la forma de una ontología histórica «monomundana», que considera la verdad como proceso de pérdida y recuperación a un nivel más alto, es decir —en el léxico hegeliano—, como proceso de alienación y retorno. Variando la expresión de Hegel «lo verdadero es el Todo», pero como un devenido, un resultado y una totalidad que llega a buen puerto, finalmente de forma autoconsciente («en sí y para sí»), tras haber pasado por las escisiones del inmenso poder de la negatividad, haber salido de la originaria mismidad y haberse perdido en la alienación. La historia coincide con el esfuerzo continuo de la razón para realizarse plenamente. Por eso, el devenir histórico es un proceso continuo e indefinido de liberación y de cada vez más madura autoconciencia.

4. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Florencia, 2003, p. 138.

LA INACTUALIDAD REIVINDICADA Y EL ESPÍRITU DE ESCISIÓN

> «La filosofía es esencialmente inactual por pertenecer a esos escasos asuntos cuyo destino será siempre el no poder encontrar una resonancia inmediata en su momento correspondiente y no poder hacerlo siquiera nunca lícitamente. Cuando aparentemente ocurre algo semejante, cuando la filosofía se convierte en una moda, entonces o bien no se trata realmente de filosofía, o bien esta se desgastará en una interpretación errónea en función de necesidades del momento y de cualquier clase de intenciones que le son extrañas».
>
> M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*

La razón dialéctica del idealismo, discordante respecto a las lógicas del monoteísmo idólatra del mercado, tiene que ser declarada continuamente muerta o superada o, también, presentada en formas que pueden definirse justamente como demenciales. Es decir, no se debe neutralizar ni la *vis* crítica (por ejemplo, la moda de domesticar el idealismo como metafísica conservadora) ni tampoco la sensatez capaz de aclarar la insensatez del mundo actual.

Por esta razón hoy la historiografía perezosa tiende irresistiblemente a mistificar el código idealista, presentándolo absurdamente como subjetivismo solipsista, como la afirmación de la inexistencia del mundo, como historicismo justificacionista, como apología de la realidad existente en todos sus acontecimientos y, más aún, como autoritarismo que anticipa las involuciones de los totalitarismos del siglo XX. Por este camino, la potencia crítica y revolucionaria del idealismo queda neutralizada por la mistificación total de su mensaje filosófico. Como decíamos, el sistema de la ideología organizada minuciosamente tiene siempre que trasformar las posibles soluciones en instrumentos para negarlas.

La desenfrenada reducción del idealismo a locura insostenible y socialmente peligrosa va siempre acompañada de la ocultación del resultado sociopolítico del código sujeto-objetivo, es decir, de esa «desfatalización» de lo existente que muestra el carácter no objetivo del objeto pensado

como resultado siempre trascendible y temporalmente mediado por la acción. El mundo del ser social es el resultado del vínculo inseparable entre el Yo y el No-Yo, de la dialéctica entre el poner y el quitar de la praxis humana que marca el ritmo, entre contradicciones y extravíos, de la evolución histórica del género humano. Cuando no es tachado de loco o no es proclamado directamente muerto, el idealismo es considerado obsoleto y por tanto «pasado de moda». En el circuito de la manipulación, un pensamiento está «pasado de moda» cuando no se declara milimétricamente alineado con el presente histórico, o sea, cuando en lugar de reflejarlo, incorpora elementos que lo exceden y que, además, ponen de manifiesto sus contradicciones estructurales.

El concepto de «superación» no considerado dialécticamente (y, por tanto, concebido como *Verwindung* y no como *Aufhebung*) en el ámbito filosófico es sumamente contradictorio y, si se analiza bien, siempre comporta un alto nivel ideológico. Como la reclamada aproximación avaloративa, también la categoría de la superación revela la mal camuflada voluntad —típica de nuestro tiempo y de su aspiración a dar muerte al saber filosófico— de imponer a la filosofía el paradigma de la ciencia y, sobre todo, esos «umbrales de irreversibilidad» que caracterizan la evolución de la ciencia, con sus «revoluciones científicas» (Kuhn) y sus «rupturas epistemológicas» (Bachelard). El concepto de «umbral de irreversibilidad» vale y es imprescindible en el ámbito científico, pero no se puede aplicar al conocimiento filosófico. Si volver al sistema tolemáico después del copernicano es científicamente imposible, volver al pensamiento filosófico de Fichte, Hegel, Gentile y Marx después del posmoderno y el nuevo realismo, después del nomadismo deleuziano y las reflexiones de Rawls, Habermas y Arendt, no solo es posible, sino deseable.

La vigente universalización del concepto de «umbral de irreversibilidad» demuestra, una vez más, tanto la ya citada dinámica de la imposición del saber científico como única forma cognoscitiva permitida en el tiempo de la alienación planetaria, como la tendencia de hoy, ideológicamente marcada, a naturalizar la existencia, anulando la posibilidad de volver a formas de conocimiento antiadaptativas. Prueba de ello es el hecho de que la manipulación ideológica declare selectivamente muertos y superados siempre solo a los pensadores que, tras un examen minucioso, se muestran en desacuerdo con el sistema de la producción, con el resultado paradójico de que Marx, Fichte, Gentile, Gramsci y Hegel estarían muertos y superados, mientras que Bacon, Locke y Hume seguirían «vivitos y coleando».

Declarar la imposibilidad de volver al idealismo y a su arsenal conceptual —que gira en torno a la perspectiva de la «desfatalización» de lo

existente— pone en evidencia las huellas de un programa en el que se condensa el *Zeitgeist*, con su mandamiento de adaptarse pasivamente a las lógicas de la realidad. Todo aquel que no se someta dócilmente a esta religión de la pasividad, a la razón cínica que deja las cosas como están, es de forma automática silenciado y tachado de *nostálgico*, incapaz de abandonar afectivamente un pasado terminado de una vez por todas.

Hoy el dispositivo ideológico apunta a convertir en obsoletas todas las categorías que permiten pensar el presente de forma crítica para que el objeto criticado pueda permanecer ilimitadamente sin ser tachado de ilegítimo por las categorías críticas que arbitrariamente se declara superadas. Por esta razón triunfan las modas intelectuales, o sea, la obsolescencia programada de las mercancías (y de las culturas cosificadas por la publicidad) orquestada por la propaganda oficial[1]. Siempre son solo las categorías que justifican nuestro tiempo las que tienen que estar de moda, es decir, ser válidas y dignas de ser empleadas para comprender nuestro presente, justificarlo y ocultar sus contradicciones.

De esta manera se explica la doble dinámica de la ideología. Por un lado, proclama la superación de las categorías críticas, aunque sigan existiendo (refiriéndose a la nostalgia como *instrumentum regni* [instrumento de gobierno]) y, por otro, promueve y fomenta las que ya no tienen ninguna vigencia concreta. Por esta razón, en el desierto de nuestra época, el anticapitalismo y la oposición al imperialismo, al clasismo y a la alienación se declaran superados precisamente cuando el capitalismo, el imperialismo, el clasismo y la alienación existen en las formas más escandalosas; mientras tanto, al antifascismo y al anticomunismo se les presta un apoyo incondicional a pesar de que hoy ya casi no existen ni el fascismo ni el comunismo.

La paradoja reside en el hecho de que la supervivencia de la lucha contra realidades que murieron hace sesenta y veinte años, respectivamente, se presenta como fisiológica y no como nostálgica; en cambio, se reconocen superadas las categorías que describen críticamente el mundo que habitamos. La contradicción existente —el nexo capitalista— permanece, lo que se abandona es su desmitificación crítica y ya potencialmente práctica. Para que este desprendimiento se logre perfectamente, es preciso desviar la pasión de la crítica hacia las contradicciones que han dejado de existir.

Si es cierto que las modas intelectuales siempre son funcionales al doble movimiento de santificar la realidad existente y silenciar toda perspectiva transformadora, también lo es afirmar que actualmente la categoría hegemónica de la búsqueda obsesiva de lo nuevo, de lo original, de todo lo

1. S. Latouche, *Hecho para tirar. La irracionalidad de la obsolencia programada*, Octaedro, Barcelona, 2014.

que esté alineado con el presente y esté de moda (aquí resuena el eco de la modernidad como *modus hodiernus*, como sincronización con el presente histórico), es la figura más anticuada del pensamiento. Es la quintaesencia de la «curiosidad» (*Neugier*) que, grávida de alienación, persigue sin ninguna perspectiva la *novitas*.

De aquí nace el valor incontrovertidamente positivo y fecundo de la que, con Nietzsche, denominamos la *Unzeitgemäßigkeit*, la «inactualidad» de toda perspectiva que reivindique su no estar de moda, una clara señal de su rechazo del presente conformista. En efecto, si la actualidad corresponde a la pecaminosidad consumada de un mundo que, persiguiendo el sueño loco de la mala infinitud del crecimiento desmedido, establece el *perpetuum mobile* de la transformación alienante del yo en mercancía y de la mercancía en yo, el rechazo de la *adaequatio* es ya de por sí una señal positiva. Igualmente, es la condición imprescindible para poder reactivar la pensabilidad y la posibilidad de un futuro en el que, con el apoyo de la acción transformadora, el género humano se convierta en un fin en sí mismo, al corresponderse la acción con sus verdaderas potencialidades.

En lo que nos atañe, reivindicamos abiertamente la nostalgia como pasión anticonciliadora. No es ningún misterio: sentimos nostalgia por el futuro que el capital nos ha robado, así como la conciencia infeliz y la pasión transformadora, el espíritu de escisión y la búsqueda de una ulterioridad libre de las contradicciones de nuestra época. Por otra parte, la nostalgia es un sentimiento más noble que el cinismo, el desencanto y la resignación, o sea, las pasiones tristes que tiñen las tonalidades emotivas hoy hegemónicas en todo nuestro horizonte.

La nostalgia, al ser «el dolor que nos causa la proximidad de lo lejano», según la definición de Heidegger[2], es el sentimiento que más se ajusta a la categoría de alienación que tomamos como norte de nuestra investigación para recuperar el conocimiento idealista. En efecto, en la nostalgia se expresa el «dolor» (ἄλγος) del «retorno» (νόστος), el sufrimiento por la distancia, hoy sideral, de esa condición de correspondencia entre el ser y sus posibilidades; es decir, de esa conformidad entre el género humano y sus propias potencialidades ontológicas que ha de seguir siendo, contra el absolutismo creciente de la realidad, la orientación teleológica en nombre de la cual pensar y actuar. Por ello, como afirmaba Novalis[3], la

2. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milán, 1976, p. 71: «La nostalgia es el dolor que nos causa la proximidad de lo lejano» [M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, El Serbal, Barcelona, 1994]. Véase A. Prete (ed.), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Cortina, Milán, 1992.

3. Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, 1798-1799, en *Das philosophisch-theoretische Werk*, ed. de H.-J. Maehl, Hanser, Múnich, 1978, p. 675.

filosofía en su propia esencia es la nostalgia, el deseo de sentirse en todas partes como en el propio hogar, reconociendo las huellas de su propia subjetividad en el mundo objetivo.

La nostalgia, después de todo, no mira necesariamente al pasado. Existe también una nostalgia que, enraizada en la conciencia anticipadora, sabe mirar hacia delante. Entrelazada con el futuro de las promesas rotas que todo pasado deja como legado a las generaciones futuras, la añoranza aspira a reanudar la marcha del «ya-sido» —en nuestro caso, de la constelación idealista— para redialectizar el tiempo presente, alejándolo de la «mística de la necesidad».

Así entendido, el pasado no recompensado se convierte en una fuente de sentido para replantear el futuro que hoy se ha hundido en un olvido ideológicamente condicionado. La historia pasada se configura como una galería de ofensas no perdonadas y de injusticias no remediadas. Como afirmaba Bloch, en el pasado, junto con lo que ha terminado para siempre, hay también una excedencia positiva, que todavía no ha sido liquidada, de un futuro posible. La acción transformadora es llamada, pues, a reprogramar *sub specie futuri* lo existente para poder redimir a la humanidad de todo el sufrimiento pasado y presente.

La nostalgia, siendo un sentimiento disonante frente al «así-es», puede desgarrar el velo que oculta el horizonte del futuro como una meta posible y reactivar una ontología del «todavía-no» que considere la acción como punto de encuentro entre la realidad y la posibilidad, entre el ser y el deber-ser, entre lo concreto histórico y la pasión planificadora. En este sentido, según la feliz intuición heideggeriana, «quien no sabe lo que es la nostalgia, tampoco sabe qué es filosofar»[4].

Añoramos el futuro que nos han robado las lógicas macabras de la precarización global[5]. Si pretendemos seguir hablando de crimen (según el léxico de la ideología dominante, que puntualmente demoniza todo pensamiento no alineado), el verdadero acto criminal hoy no es la nostalgia por el futuro perdido, sino el resignado cinismo de los que han desacreditado —ignoramos por cuántas generaciones todavía— la pasión planificadora orientada a un mañana alternativo.

4. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA, secc. II, vols. 29-30), Klostermann, Fráncfort M., 1983, pp. 7 ss. [M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid, 2007].

5. Sobre el tema de la precariedad como peculiaridad de nuestro tiempo véase el ensayo de L. Gallino, *Il lavoro non è una merce: contro la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

DEDUCCIÓN DEL SER DEL HACER

> «Todo el dolor humano es causado por esta incapacidad de reconocernos en el objeto y, por tanto, de sentir nuestra libertad infinita».
>
> G. Gentile, *La reforma de la escuela*

El idealismo antiadaptativo de la praxis y el dogmatismo resignado de la contemplación constituyen lo que la doctrina de la ciencia de Fichte identifica como las dos únicas modalidades posibles de entender la relación entre el sujeto y el objeto[1]: la visión *dogmática* (o, si se prefiere, realista o materialista), que otorga prioridad ontológica al objeto como algo realmente dado y considera al sujeto como un producto suyo; y la perspectiva *idealista*, que atribuye la primacía ontológica al sujeto, considerado como un ente activo que se objetiva por mediación de la praxis, en la temporalidad histórica.

En antítesis con la *philosophia pigrorum* de los dogmáticos y con la mística de la necesidad en la que esta se resuelve infaliblemente, el idealismo se configura como la única filosofía de la libertad. De hecho, el idealismo toma como punto de partida la premisa según la cual sin sujeto no hay objeto; por consiguiente, considera la realidad existente como el producto y el resultado histórico del actuar. Desde una perspectiva idealista, el sujeto, por su naturaleza, no es un espectador pasivo, sino una acción creadora, una praxis inagotable que, para ser consciente de sí y poder ser ejercida, debe convertirse en objeto.

A la justa distancia del dogmatismo de los que, como Descartes o —aunque sobre bases trascendentales— Kant, adoptan como punto de partida la idea de que existe un objeto externo con respecto al radio de

1. Cf. J. G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza* [1797], trad. de C. Cesa, en J. G. Fichte, *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 16-17 [J. G. Fichte, *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1997]. Cf. C. Cesa, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, il Mulino, Bolonia, 1992, pp. 48 ss.

acción del sujeto, el idealismo toma como base la convicción contraria, es decir, proclama que el sujeto es auténticamente libre y que no existe nada sin su acción: todo lo que hay, siempre se da como el resultado de una acción, como producto mediado temporalmente por la acción. Si consideramos al sujeto como acción que se pone en acto, comprobaremos la actividad práctica que este es estructuralmente. Si, en cambio, desplazamos la mirada hacia el resultado de dicha acción, veremos el objeto como resultado de la acción del sujeto (y por tanto como sujeto objetivado); esto es, la acción concebida no como acción en acto, sino como hecho, como producto concreto del *facere* por obra del sujeto agente.

Este es el cambio sustancial idealista en la *Seynlehre*, en la «teoría del ser». La «dadidad» inerte de lo real da paso al desarrollo temporal mediado por el *facere*. La filosofía trascendental con un enfoque idealista deriva el ser del hacer, el hecho del acto, el objeto del sujeto, asumiendo la *praxis* como ontológicamente prioritaria. La actuación es *ratio essendi* de lo real considerado no como cosa inerte, sino como proceso histórico. El dogmatismo sacrifica la independencia del sujeto agente sobre el altar de la absolutización del objeto pensado como autónomamente subsistente. El idealista, por su parte, sacrifica la independencia del objeto a favor de la independencia del yo que se determina a sí mismo a través de la acción. Solo el idealismo asume, con conciencia de ello, al sujeto como *constituens*, como libre de determinarse a sí mismo y a la objetividad.

El gran mérito de la segunda *Crítica* kantiana —el descubrimiento de la libertad incondicional y práctica del yo— es que da sus frutos alejándose de los residuos del dogmatismo en el que sigue viviendo la *Crítica de la razón pura*. Si hay una cosa en sí misma, no determinada por la acción, entonces esta última depende de ella y no es realmente libre. Si, por el contrario, la libertad práctica es auténticamente tal, todo lo que hay se considera determinado y producido por esta, como resultado de su actividad.

Desde esta perspectiva, el desarrollo coherente de la *Crítica de la razón práctica* no es la primera *Crítica*, sino la visión idealista de la sujeto-objetividad. Nada existe fuera de la mediación activa del sujeto que libremente se determina a sí mismo y al objeto. En su concepción más general, el idealismo hace que lo teórico dependa de lo práctico, el ser de la acción, el hecho del acto. Por esta vía, reescribe *ab imis fundamentis* [desde sus más profundos fundamentos] la primera *Crítica* kantiana sobre la base de la segunda[2], a fin de refundar la hazaña filosófica sobre el terreno de la razón práctica, concebida a su vez como praxis transfor-

2. Cf. W. M. Martin, *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Project*, Stanford UP, Stanford, 1997, pp. 53-54.

madora que adapta el objeto al sujeto haciéndolos coincidir plenamente mediante la acción.

La facultad práctica es la raíz de la subjetividad y es a partir de ella como hay que dar cuenta de lo que es en la forma de libre objetivación del sujeto agente. El dogmatismo, en cambio, absolutiza la facultad teorética, explicándola, a su vez, como una transcripción exacta de la objetividad dada de la subjetividad que la refleja. Centrada en la primacía gnoseológica, rasgo peculiar de la modernidad, la pregunta orientadora de lo dogmático: «¿cómo puedo conocer el mundo?», da paso a la idealista, más práctica: «¿cómo puedo transformarlo?». La primera gira en torno al acuerdo del sujeto con el objeto dado. La segunda, en cambio, apunta a identificar el objeto, considerado como praxis objetivada, y el sujeto agente.

Como bien sabía Fichte, el enfrentamiento implacable entre las dos diferentes posiciones filosóficas, el dogmatismo y el idealismo, da lugar a dos intereses prácticos distintos: el mantenimiento ilimitado de lo existente como objetividad dada y autónoma (para el dogmático); la libre transformación de la realidad para adaptarla a la razón (para el idealista). El primero se reconcilia con el mundo, mientras que el segundo está en conflicto perenne con la existencia. Además, para el dogmático, el Yo es un reflejo pasivo del mundo, que lo determina en todos los ámbitos («conocer» significa reflejar, «actuar» significa conservar lo existente). Para el idealista, el mundo es el resultado nunca definitivo de la acción humana y, al mismo tiempo, el objeto sobre el cual ejercerla en la forma de libre praxis que se despliega determinando una y otra vez sus propias objetivaciones, en el ritmo de la historia que supone superar y volver a situar la objetividad como praxis que se objetiva a sí misma.

Para el idealismo, el ente se deduce de la acción. El conocer es la acción que plantea la unidad sujeto-objetiva como dualidad entre el sujeto y el objeto resuelta en la unidad del acto del pensamiento pensante; la política es la transformación incesante de lo existente con vistas a su identidad, siempre diferida, con el Yo. En permanente coherencia con la ontología del ser social, también el idealismo produce un enlace fecundo entre las instancias ontológicas y las sociopolíticas. Al pasar de Kant al idealismo, la Totalidad deja de ser pensada como incognoscible: se puede conocer, valorar y transformar legítimamente[3].

El *quid proprium* del idealismo desde el que proponemos recomenzar en el contexto de la alienación global de nuestra época reside, pues, en

3. Cf. C. Preve, *Storia della dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2007, pp. 110 ss.

asumir el Yo como sujeto libre de objetivarse a sí mismo y superar operativamente, una y otra vez, sus propias objetivaciones. Siendo determinado únicamente por su propio actuar libre, el Yo es la base de toda determinación, poniendo el mundo objetivo en el que después es llamado a intervenir; esto con miras al doble propósito de obtener una correspondencia gradual de la objetividad consigo misma —la racionalización del mundo por obra de la praxis— y de la cada vez más madura conciencia de sí, o sea, de la autoconciencia de la humanidad como sujeto unitario y fin en sí mismo.

La «desfatalización» idealista del mundo objetivo se realiza mostrando su origen subjetivo, humano, social y práctico. La libertad como fundamento de la realidad se concibe como libre acción del sujeto capaz de determinarse a sí mismo y al objeto, para luego conformar este activamente consigo mismo. Libertad es la posibilidad de determinar lo objetivo por parte de lo subjetivo. En cambio, es dogmática toda visión del mundo que enfrente al Yo una realidad muerta, dada positivamente, asumiendo el *ens* como igual —cuando no superior— al Yo. El idealismo resuelve la cosa en el Yo agente, mientras que para el dogmatismo, el sujeto se disuelve en la cosa fetichizada. En palabras de Marx, «toda emancipación es la reducción del mundo humano de las relaciones al hombre mismo»[4].

Una vez más, nuestro presente, que realiza la absolutización dogmática del objeto —la producción capitalista transformada en cosa en sí—, se distingue por el reflorecimiento de los realismos dogmáticos que postulan el objeto como prioritario respecto al sujeto alejado de su acción transformadora. La pereza fatalista es el coronamiento ideológico de toda posición realista, que degrada al Yo a simple producto de las cosas y a mero accidente de las lógicas de un mundo pensado como objetividad independiente.

El realista dogmático toma como punto de partida el ser humano y su *necesidad* en cuanto modalidad principal. De manera contraria, el idealista empieza por el acto, por la libre praxis transformadora del Yo y concibe el ser como resultado de dicha acción autónoma. La *posibilidad* es su modalidad ontológica esencial, la libertad humana su auténtico interés. Para el idealista, solo existe la libertad, frente a la cual el objeto es el producto, como libertad práctica objetivada y condición para su eterno ejercicio. La libertad se expresa bajo la forma de una acción transformadora que actúa sobre el objeto, en el que se determina siempre.

Junto con los sabios griegos, los dos grandes precursores del idealismo y de su ontología de la libertad son Vico y Spinoza. El primero,

4. K. Marx, *Zur Judenfrage* [1843], MEW I, p. 370.

mediante la concepción de la «historia ideal eterna», anticipa la unidad ideal de la historia pensada como un único concepto trascendental-reflexivo, adelantándose al trascendentalismo hegeliano de base histórica pero no historicista. De hecho, al considerar a Dios como garante ontológico de la historia, Vico evita el historicismo —esto es, la historia sin su base ontológica— y, al mismo tiempo, hace de la historia la sustancia de la verdad. Por esta vía, el autor de *Ciencia nueva* anticipa, en perspectiva, la concepción idealista de la verdad no como *adaequatio* cartesiana al objeto dado, sino como hacer activo (*verum et factum reciprocantur seu convertuntur* [lo verdadero y el hecho coinciden]); como proceso que se despliega en la temporalidad histórica y por tanto suficiente para plantear, como Hegel, la necesidad de reconstruir el recorrido histórico de la autoconciencia humana.

Spinoza, por una parte, tematiza la unidad idealista de ser y pensar (la identidad del *ordo et connexio idearum* y el *ordo et connexio rerum*), superando todo residuo dogmático que concibe el ser humano y el pensamiento como separados y, por otra, anticipa el monismo ontológico del idealismo. «Desde el punto de vista de la filosofía spinoziana, el elemento más destacado»[5], revelará Hegel, consiste en haber considerado la sustancia como Totalidad, negándose —en el libro quinto de la *Ética*— a reducir el saber filosófico al restringido ámbito del intelecto abstracto. Rebajar a Spinoza, de acuerdo con la narrativa tranquilizadora de la historiografía perezosa, a simple teórico del modo geométrico, eliminando el reconocimiento idealista que establece un vínculo de identidad entre la Verdad y el Todo, o bien degradarlo a mero negador de la libertad, para clasificarlo entre los precursores de la «mística de la necesidad» vigente, equivale a considerar apócrifo el libro quinto de la *Ética*. Spinoza, el padre —junto con Vico— del idealismo alemán, identifica la Verdad con el Todo, estableciendo como forma suprema del conocimiento la *scientia intuitiva* que capta la Totalidad, aunque no la considere —según la crítica hegeliana— ni sujeto ni algo que se determina a sí mismo temporalmente.

El idealismo piensa el Yo —que se determina poniéndose y oponiéndose a un objeto— con tantas y tales semejanzas con la ontología spinoziana que se podría afirmar, con justicia, que se trata de una nueva presentación sobre bases distintas. Con el idealismo, la Sustancia spinoziana se convierte en un Yo absoluto y puramente activo: *id, quod in se est, et*

5. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, ed. de E. Codignola y G. Sanna, La Nuova Italia, Florencia, 1983-1985, p. 484 [G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, FCE, México, 1995].

per se concipitur [lo que es en sí y por sí se concibe][6]. Contamos, pues, con el Absoluto pensado dogmáticamente, no como el ser que determina el hacer, sino a la inversa, como el sujeto que se pone a sí mismo, que se plantea a sí mismo oponiéndose a un objeto, o sea, como Yo activo que se plantea como sujeto ponente. El spinozismo se convierte en idealismo, reconfigurando el *panteísmo ontológico* de la *Ética* como *panteísmo práctico*: el Absoluto no es un objeto absoluto, sino un sujeto absoluto, una actividad que se determina a sí misma y determina el No-Yo, en la forma hegeliana de identidad entre el Sujeto y la Sustancia.

La sustancia de Spinoza, interpretada como Totalidad, es mediada por la idea leibniziana que concibe —en los *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (§ 1)— la «sustancia como *un ser capaz de acción* (*un Être capable d'Action*)»[7], o como «*poder de obrar* (*puissance d'agir*)». El principio activo e incondicional sobre el cual se basa el idealismo —tal como lo codifica la doctrina de la ciencia de Fichte— se formula en la frase: «el Yo se pone a sí mismo». Es otra manera de afirmar que la libertad o, mejor dicho, la libre acción, es el fundamento ontológico de la realidad; de aquella ha de deducirse la objetividad en el sentido de libre secuencia de objetivaciones del Yo: la dialéctica de la praxis se basa en la ontología de la libertad. Sin embargo, en el gesto con el que se pone libremente, el Yo aún no es consciente de sí, puesto que todavía no se ha producido la escisión frente al No-Yo. La conciencia no se da, más bien se adquiere paulatinamente pasando por el dolor de la negatividad, *sub specie temporis*, según un proceso acompasado por contradicciones y superaciones praxísticas.

Por otra parte —según Fichte—, el acto en virtud del cual el Yo se resuelve resultaría inútil si no actuase sobre un objeto externo y opuesto al Yo agente, o sea, sobre un ente que constituyera un obstáculo, una resistencia y, *eo ipso*, al mismo tiempo, un estímulo para la acción. De esta manera, se plantea como hipótesis la presencia de una contrariedad (el No-Yo) que es una contradicción necesaria, estructuralmente solicitada, producto de la actividad del Yo; más concretamente, de la actividad del Yo que, al ponerse, se «opone» para poder expresar la actividad que él mismo es y que no podría ser si no la ejerciera sobre algo externo. En este sentido, la filosofía trascendental (*Transzendentalphilosophie*), con

6. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, ^{3}2009, Primera Parte, def. 3, p. 39.

7. G. W. Leibniz, *Principi razionali della Natura e della Grazia* [1714], en *Scritti filosofici*, ed. de M. Mugnai y E. Pasini, UTET, Turín, 2000, 3 vols., III, p. 444 [G. W. Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*, en *Tres textos metafísicos*, Norma, Bogotá, 1992].

un enfoque idealista, puede explicar el objeto, dado que el dogmatismo es capaz de concebir el sujeto únicamente pensándolo de forma cosificada como una cosa entre las cosas y por tanto como un objeto.

Desde una perspectiva idealista, aun cuando el No-Yo, como ocurre hoy, se presenta como pura objetividad independiente, capaz de esclavizar a la humanidad, nunca es verdaderamente ajeno al Yo. Es homólogo a él (siendo un producto suyo), pero le falta reconocerlo. Esto último, que culmina en la conciencia de la coincidencia entre el sujeto y el objeto (como identidad en la oposición) o, en otras palabras, en la conciencia de la no-objetividad del objeto (es decir, en su dependencia absoluta de la praxis activa del Yo), es el resultado de un proceso que requiere como condición la mediación temporal.

El Yo tiene que objetivarse, para luego tomar conciencia del carácter auténtico del No-Yo como actividad del Yo que se objetiva a sí misma. Por consiguiente, la escisión debe recomponerse mediante la acción concreta. Solo en el proceso de su recomposición se logra la autoconciencia, producto de la praxis que actúa sobre el No-Yo. De esta manera, se vuelve a reafirmar el carácter eminentemente práctico del Yo, la acción humana como origen del mundo objetivo de los valores y las instancias sociales. En formulación hegeliana, «la vida del espíritu es acción» y «todo lo que somos, lo somos por obra de la historia»[8].

8. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., I, p. 10.

EL CONOCIMIENTO COMO ACTO. CONTRA EL REALISMO GNOSEOLÓGICO

> «Sin la identidad de Yo y No-Yo (sujeto y objeto), el objeto sería una *cosa*, una simple cosa, impenetrable y como tal, incognoscible; y el sujeto capturado en sí mismo, frente a la cosa, sería limitado y mecánicamente opuesto a ella: él mismo sería una cosa».
>
> G. Gentile, *Génesis y estructura de la sociedad*

De Descartes al nuevo realismo, el límite teórico principal del realismo reside en su asunción dogmática de la dualidad entre el sujeto y el objeto concebidos como dos presencias mutuamente autónomas que pueden entrar en contacto bajo forma de *adaequatio rei et intellectus*. Para el dogmatismo realista —que explica *obscurum per obscurius* [lo oscuro por lo más oscuro]—, el sujeto y el objeto se configuran como realidades independientes, situadas en espacios ontológicos diferentes y autónomos. El primero es llamado a duplicar correcta y exactamente al segundo, con el resultado de que, tal y como se ha constatado, el *verum* se convierte en pura *certitudo* representativa, en mero reflejo pasivo.

Por esta razón, en el contexto de la moderna separación se impone como algo hegemónico el problema del conocimiento, en la forma de una auténtica «teología gnoseológica». El mayor problema teórico de la modernidad es, en efecto, la representación correcta del mundo, no su eventual transformación; el objeto es hipostasiado en un fetiche que es preciso probar-aceptar. La instancia teorética, dominante como *adaequatio* científica, subordina a sí misma la dimensión de lo práctico.

Heredero del cambio trascendental iniciado —pero no completado— por Kant, el idealismo enseña que el realismo ingenuo, a saber, el conocimiento que Hegel denomina «certeza sensible» (*sinnliche Gewißheit*), se perfila aparentemente como la forma más concreta, inmediata y rica de conocimiento; pero, a una mirada filosóficamente educada, ella se revela ilusoria. Esta es, en términos freudianos, la escena primaria de todo dogmatismo realista: un objeto y un sujeto que están el uno frente al otro, en mutua independencia ontológica. El sujeto duplica fielmente, de ma-

nera exacta, al objeto, reproduciéndolo en su pensamiento según el criterio de la certeza.

Desde una perspectiva dogmática, entre el Yo y el No-Yo, el pensamiento y el ser, hay un *hiatus irrationalis*. Sin embargo, las que, a primera vista, parecían presencias autónomas y no relacionadas, se revelan ahora ligadas por un vínculo de mediación mutua: el objeto es objeto de un sujeto, y el sujeto es sujeto de un objeto. Cada uno de los dos términos se refiere al otro, sin cuya mediación no existiría. El Yo logra alcanzar la certeza mediante el No-Yo, el cual, a su vez, está en lo cierto mediante el Yo. La oposición entre el Yo y el No-Yo se resuelve, entonces, en ese vínculo sujeto-objetivo según el cual cada término es mediado por el otro.

Si en un principio parecía que la prioridad pertenecía al objeto y que, al fin y al cabo, lo único que tenía que hacer el sujeto era reflejarlo pasivamente, ahora la relación resulta dialécticamente invertida. El objeto existe siendo mediado por el sujeto. En otras palabras, el objeto existe en la medida en que el sujeto sabe de él. Con la *Fenomenología del Espíritu*, «el objeto es *porque Yo sé de él* (*weil Ich von ihm weiß*)»[1]. La verdadera fuerza de la certeza sensible, que en un principio parecía arraigada en la pura «dadidad» del objeto como presencia autónoma, se halla ahora en el Yo y en su acto de poner el No-Yo. La cosa es el sujeto, el No-Yo es el Yo. Como afirma Hegel, *das Ding ist Ich*, «la cosa es yo»[2]: el sujeto es la verdad del objeto.

Esto significa que, para el Yo, tener conciencia de un No-Yo, de un objeto considerado genéricamente, implica tener siempre conciencia de sí mismo; tener autoconciencia o, como escribe Hegel, «conciencia de sí mismo en su ser otro»[3]. Si, como ya hemos visto, el objeto «es» en la medida en que el sujeto sabe de él, esto conlleva también que, al conocer el objeto, el sujeto sabe, a la vez, de sí mismo como conocedor del objeto. La conciencia del objeto supone siempre la autoconciencia, la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo como ser consciente del objeto[4]. Por esta razón, el objeto puede definirse, con Fichte, en términos de un No-Yo: siempre lo percibimos, a través de nuestro Yo, como algo que este último opone a sí mismo y, por lo tanto, como una realidad diferente del Yo,

1. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* [1807], ed. de V. Cicero, Bompiani, Milán, 2000, p. 175 [*Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010].

2. *Ibid*., p. 1039.

3. *Ibid*., p. 257.

4. «Toda conciencia es autoconciencia: este es el presupuesto de la doctrina de la ciencia» (J. G. Fichte, GA IV, 2, p. 205).

pero, al mismo tiempo, mediada por él. Sin autoconciencia no hay conciencia y viceversa.

Como sostiene Hegel en la *Enciclopedia* (§ 417), si la conciencia es la conciencia de un objeto, la autoconciencia, por su parte, es «saber de saber», en otras palabras, reconocer que el objeto es el Yo y que, por tanto, no se da externamente respecto a su actividad. Por último, la «razón» (*Vernunft*), o el «concepto del Espíritu» (*Begriff des Geistes*), es la unión de conciencia y autoconciencia; unión en virtud de la cual el Espíritu intuye el contenido del objeto como sí mismo (el No-Yo siempre mediado por el Yo). La mayor parte de la *Fenomenología*, por otra parte, está dedicada al esfuerzo para disminuir la *Fremdheit*, la «extrañeza» del objeto frente al sujeto, presentando el primero como resultado de la actividad fundante del segundo, dado que la autoconciencia es el presupuesto de toda conciencia. Según la *Fenomenología*, el Yo es cualquier cosa, porque todo lo que es, se da mediado por el Yo; ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, «el alma es, en cierto sentido, todos los seres», con palabras de Aristóteles (*Acerca del alma*, 431b21) que, en parte, anticipa la tesis hegeliana de la razón según la cual la conciencia sabe con certeza que es cualquier realidad.

Ya a partir de estas primeras consideraciones generales se comprende que el dogmatismo realista es un prejuicio infundado. Lejos de existir en forma de autonomía ontológica recíproca, sujeto y objeto, Yo y No-Yo, se dan siempre en una relación de mutua mediación. La prioridad del objeto se ha invertido dialécticamente dando prioridad al sujeto: la oposición entre el Yo y el No-Yo existe porque es conocida por el propio Yo, o sea, porque es el resultado de su pensamiento en acción. El objeto siempre es puesto por el sujeto, que se pone a sí mismo oponiéndose al objeto y encuentra su ser en la oposición.

Por otra parte, el universo como totalidad organizada de los seres solo existe *en* y *para* el pensamiento: el mundo es mi representación. El objeto, a grandes rasgos, no es algo dado, sino un producto activo del proceso sintético del sujeto que se pone a sí mismo por oposición al objeto. Para ponerse como consciente de sí, el sujeto debe objetivarse, tomar conciencia de sí mismo, de su ser-otro, extrañándose de sí mismo para luego reencontrarse en su propia negación, de este modo, ya negada. En ello radica el nexo de mediación intrascendible entre el Yo y el No-Yo, o sea, en la subsistencia de cada uno de los dos polos con referencia constante el uno al otro.

Tal y como hemos expuesto, la polaridad entre dogmatismo e idealismo se basa en el hecho de que el primero resuelve el sujeto en el objeto, mientras que el segundo hace de la objetividad el pensamiento en acción

del sujeto, sabiendo muy bien que todo lo que puede ser pensado supone el acto de pensar, la acción de conocer. El objeto, como hemos visto con Hegel, «es» porque yo sé de él. Afirmar que este existe de manera autónoma respecto al acto de pensar que pensándolo lo pone, significa volver a caer en el dogmatismo, en la convicción infundada de que el objeto existe independientemente del sujeto que lo pone.

Todo lo que es, es mediado por el pensamiento: este es el *principium firmissimum* de la dialéctica idealista. A pesar de los realismos viejos y nuevos, el objeto siempre se da por mediación del sujeto, mientras que el ser siempre se da mediante el acto concreto con el que el pensamiento, pensándolo, lo pone activamente, instituyendo la dualidad entre el sujeto y el objeto, para luego superarla en la unidad del acto de pensar. Es ingenuo todo realismo que se haga ilusiones sobre la posibilidad de acceder a un objeto puro y considerado en sí, sin mediación del acto de pensar. El objeto existe siempre como algo pensado (*obiectum mentis*), como objeto de un pensamiento en acción, del que no puede prescindir.

Son los versos del «venerable y terrible» Parménides, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν καὶ εἶναι, «lo mismo son el pensar y el ser»[5]. El ser es siempre lo pensado por un pensar y, por consiguiente, se da a sí mismo como pensamiento. En otras palabras, el pensamiento siempre se da, aristotélicamente, como νόησις τῆς νοήσεως, como el «pensamiento del pensamiento»: νοῦς y νοητόν, «pensar» y «pensado», son indistinguibles entre sí.

El conocimiento no es el reflejo pasivo del objeto-presencia por el sujeto-contemplador, como si el primero afectara al segundo. Todo lo contrario, es acción, praxis, espontaneidad, acción en acto del sujeto, valorado no como una cosa inerte, sino como un ente activo: praxis libre e inagotable. El ser como presencia existe solo para el sujeto que ha olvidado su propia actividad, para el pensamiento que ya no reconoce en el objeto el resultado de su *positio* y se ilusiona creyendo que existe como presencia autónoma. Para el idealista, en cambio, existe solamente el acto del que todo se deriva. Afirmar que el objeto vive de forma autónoma significa fingir que no está mediado por el pensamiento pensante y, por ello, que lo pensado —el objeto siempre es así, al ser mediado por la conciencia— se da sin el pensar del sujeto pensante.

El conocimiento no es contemplación inerte del ser como requisito del pensamiento, sino acción creadora y cosmogónica que, poniéndose, pone también el mundo objetivo en el acto de conocer. Lejos de ser el supuesto del pensamiento, el No-Yo siempre tiene lo pensado como supues-

5. DK 28 B 3; *I Presocratici*, trad. de G. Reale, Bompiani, Milán, 2006, p. 483 [*Fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid, 2016].

to. Todo lo pensado existe porque es puesto por un sujeto pensante[6]. Por esta razón, el Yo —Atlas cuyos hombros soportan el universo—[7] es, con palabras de Fichte, *Weltschöpfer*, «creador del mundo»[8].

La base de toda conciencia —según el actualismo de Gentile— es el *facere*, la acción subjetiva que, en el acto del pensamiento pensante, crea el dualismo sujeto-objeto y lo resuelve en la unidad del pensar como acción, en el horizonte unitario donde se presentan y se conocen los seres. El sujeto, para ser tal, para corresponderse activamente con la acción que estructuralmente es, tiene que objetivase a sí mismo, o sea, realizarse objetivándose. El objeto, una vez más, no es una presencia inconexa sino un sujeto que se ha objetivado a sí mismo, negándose como sujeto para luego volverse a encontrar en su propia negación.

Desde esta perspectiva se comprende mejor en qué sentido el pensamiento, como han demostrado tanto Fichte como Gentile, siempre es «acción-en-acto». Un acto que no fuese acción no sería menos contradictorio que una luz que no fuese luminosa[9]. El objeto —como algo pensado— es tal siempre relacionado con el acto de pensar que, pensándolo, lo pone como lo pensado del pensar. En esto reside el carácter de *actuación* del Yo, su existir como actividad en movimiento, poniéndose a sí mismo y al objeto como idénticos y contrarios, dando lugar a la oposición para luego superarla como identidad reconocida.

No hay una realidad que sea presupuesta por el pensamiento. Este es el supuesto de toda la realidad. De hecho, lo pensado existe siempre y solo como algo pensado por un pensar, como el *cogitatum* del *cogitare*. Concebir un objeto como independiente y autónomo significaría corroborar la idea absurda que admite un pensado presupuesto del pensar. Lo que asegura la oposición —que es también identidad— entre sujeto y objeto es la acción en el acto de pensar, acción que crea la multiplicidad en la unidad del acto de pensar. Si aparece la «alteridad» (ἑτεροωτῆς) entonces es cuando se da concretamente la «identidad» (ταυτοωτῆς) en la forma de una mismidad que deviene y se recompone en el círculo ontológico que confirma el aplazamiento del principio en el que se concreta cada vez. La identidad no es una permanencia inalterada, sino, hegelia-

6. Cf. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1916], Le Lettere, Florencia, 1987, pp. 23 ss.

7. «Este Yo, entendido como hay que entenderlo, tiene los hombros más fuertes que Atlante. Nada está excluido, todo depende de él» (G. Gentile, *La filosofia dell'arte* [1931], Sansoni, Florencia, 1975, p. 51).

8. GA II, 13, p. 321.

9. Cf. G. Gentile, «Avvertimenti» [1926], en *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Florencia, 1958, p. 230.

namente, una «inquietud absoluta» (*absolute Unruhe*), una negación de la no-identidad.

Para la razón dialéctica, lo pensado, esto es, el objeto como *obiectum mentis*, no figura nunca con los rasgos de una estática *pictura in tabula*. Se resuelve, en cambio, en su contrario, en la cristalización de una actividad del sujeto que, para ponerse a sí mismo, debe contraponerse a sí mismo objetivándose; en otras palabras, debe transformarse de acto en hecho, de sujeto en objeto. Una vez más, decir sujeto equivale a decir también objeto. En la autoconciencia, el sujeto se opone como objeto y como sujeto y, a la vez, resuelve dicha oposición en la identidad entre el pensante y lo pensado. La identidad es conquistada dinámicamente como negación de la negación siempre recuperada.

Solo para el *logos* abstracto, el sujeto y el objeto pueden existir de forma autónoma uno frente al otro. Pero considerarlos como independientes significa quedarse estancados en la figura abstracta de la oposición, sin lograr comprender lo que el *logos* concreto puede significar: *id est*, la identidad sujeto-objetiva. En el movimiento real, no existe el mero hacer abstracto del sujeto, ni tampoco el hecho abstracto del objeto como *datum*. Existe, por el contrario, la unidad de acción de los dos términos, o sea, el hacer de la praxis, la correlación concreta entre el sujeto y el objeto y la resolución de su dualidad en la unidad de la acción en acto.

Afirmar, según el *modus operandi* de los realismos, que el objeto existe autónomamente respecto al sujeto significa quedar paralizados en la oposición de ambos términos. Dicho antagonismo entre el Yo y el No-Yo existe efectivamente, pero al mismo tiempo se ha superado en el movimiento concreto que los contrapone y resuelve dicha contraposición en la unidad del acto del pensar. El realismo no es capaz de reconocer el carácter no objetivo, sino sujetivo, del objeto como sujeto que se objetiva a sí mismo, y refuerza la oposición, alejándola del movimiento dialéctico que hace de ella un instante que siempre se desvanece. No puede comprender el movimiento que permite tanto al sujeto como al objeto ser idénticos y opuestos, esto es, idénticos en la oposición siempre superada.

Todo lo contrario, la explica genéticamente basándose en la sujeto-objetividad y, por lo tanto, la deduce de la praxis[10]. En virtud del cambio trascendental, la experiencia como hecho —el presupuesto dogmático de los realismos— se resuelve en el acto que produce activamente el hecho de experiencia. De esta manera, en palabras de Gentile, el «pen-

10. En palabras de Fichte, «la tarea filosófica consiste en *explicar la experiencia* (*den Grund aller Erfahrung angeben*)» (GA I, 4, p. 186).

samiento es lo pensado del acto de pensar»[11]. El idealismo se configura, pues, como una negación no de lo real, sino de toda realidad asumida como dada *a priori*, como presencia subsistente sin tener en cuenta la actividad libre del sujeto (ya sea en el ámbito gnoseológico, ya, como veremos, en el ámbito práctico-político).

El acto práctico de nuestro pensamiento coincide con el sujeto que resuelve en sí el objeto como proceso de construcción llevado a cabo por el primero, el cual, para objetivarse a sí mismo, tiene que polarizarse en sujeto pensante y objeto pensado mediante el acto concreto de pensar que crea la polaridad. Con el vocabulario del actualismo de Gentile, «el *logos* concreto —forma lógica adecuada de la autoconciencia— es *saber* porque es *hacer*»[12], es *praxis* activa que permite la coexistencia dialéctica en la unidad y la oposición de sujeto y objeto, de hacer y hecho. La oposición entre el sujeto y el objeto, junto con la teología gnoseológica, deja paso a la identidad idealista sujeto-objetiva y a la primacía de lo práctico.

Solo en el ámbito práctico se puede concebir la razón en su unidad. La acción de ver, por ejemplo, representa muy eficazmente la unidad entre lo teorético y lo práctico del conocimiento como acción, de una ciencia que es tanto más práctica cuanto más teorética es (con las palabras de Leibniz, *quo magis speculativa, magis practica*, la ciencia conforme es más especulativa, es más práctica). «Ver» significa siempre realizar el acto concreto de la visión, o sea, ver actuando, según esa coincidencia entre la teoría y la práctica que es la base del acto visual del ver. En él, el sujeto y el objeto llegan a la unidad absoluta, en la acción-en-acto del ver. Al igual que «ver», la praxis de la razón —que es acto y no cosa— se da como existencia de la razón en la forma del *intelligere in actu*.

Conocerse a sí mismo es *esse in mero actu*, actividad agente, que une al sujeto con el objeto en la unidad del acto cognoscitivo. De modo que la razón es práctica porque el fundamento del conocimiento es una actividad ponente y, a la vez, porque el conocimiento depende de la libertad como espontaneidad, pues se niega a dejarse reducir a mero reflejo inerte de un mundo ya creado. Por este motivo, según el léxico fichteano[13], el Yo no es un espejo, sino más bien un ojo: no refleja pasivamente, es la actividad del ver *in actu*.

Para adquirir conciencia del carácter práctico del conocimiento y, además, de la libre actividad como fundamento del Yo, es suficiente observarnos a nosotros mismos. Cada uno de nosotros, en el instante en

11. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Florencia, 2003, p. 5.
12. G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 270.
13. GA IV, 3, p. 365.

que piensa en sí mismo, descubre sus espacios infinitos de espontaneidad, acción y voluntad: en una palabra, para oponerse libremente al sí mismo pensante el sí mismo pensado. Repitiendo las palabras de Fichte: «Piénsate a ti mismo y presta atención a cómo lo haces; encontrarás ante todo que regresas a ti mismo con tu actividad, que te autodeterminas en tu actividad»[14]. En efecto, pensando en ti mismo y en cómo lo haces, descubres de inmediato que eres acción, creación, génesis activa, que nunca eres muerta positividad.

En el acto de pensar, te contrapones a ti como sujeto pensante y como objeto pensado, según un dualismo ya resuelto desde siempre en el círculo de la conciencia de la unidad en el acto de pensar que, para ser pensante, tiene que contraponerse a algo pensado. Tienes conciencia de ti mismo y, al mismo tiempo, del hecho de que tienes conciencia de ti: conciencia y autoconciencia proceden juntas. Todo lo que se da en la conciencia aparece en la forma antitética de sujeto-objeto. Por esta razón, la unidad sujeto-objetiva del acto de pensar nunca es inmediatamente objeto de conciencia, solo se puede comprender por mediación de la reflexión trascendental.

Incluso si uno se piensa a sí mismo como objeto, no se puede suprimir el Yo como acto de pensar y, por ende, como sujeto activo, como *esse in mero actu*. Todo intento de pensar el Yo como objeto está destinado al fracaso. Presuponer una realidad diferente al Yo se da siempre gracias al pensamiento que, con su actividad, la pone. El Yo se pone como acto y solo puede existir actuando concretamente. No es una cosa inerte, sino acción-en-acto, energía práctica, actividad inagotable que, en su unidad no multiplicable, permite la multiplicidad de los objetos —los objetos pensados— que el Yo contrapone a sí mismo.

Si es cierto que pensar ya significa actuar, entones el cartesiano *pienso, luego existo* puede ser coherentemente interpretado con un enfoque idealista como *actúo, luego existo*. Lo práctico del espíritu se traduce en la acción inagotable que lo caracteriza como el esfuerzo incansable de adaptar el Yo al No-Yo, el sujeto a sus propias objetivaciones. De esta manera, se obtiene un nuevo punto de vista genético y trascendental que posibilita la explicación de toda la actividad sintética de la conciencia como acción-en-acto, a partir de la actividad con la que el Yo se pone a sí mismo.

Todo lo que es, está mediado por el poner. El propio Yo «es» porque se pone, o sea, porque es absolutamente libre para ponerse a sí mismo.

14. J. G. Fichte, *Teoria della scienza 1798 nova methodo*, trad. de A. Cantoni, Istituto Editoriale Cisalpino, Milán, 1959, p. 36 [J. G. Fichte, *Doctrina de la ciencia: «nova methodo»*, ed. de J. L. Villacañas y M. Ramos, Natán, Valencia, 1987].

Su esencia se basa en el ponerse libremente como sujeto en su acto de poner: su fundamento ontológico es la libertad práctica. El idealismo atribuye al Yo agente la fuerza que el dogmatismo asigna a la naturaleza, a la objetividad dada. La libertad incondicional del actuar es la fuente común tanto de lo teorético como de lo práctico; el propio saber coincide con el acto ponente del objeto en la forma de lo pensado (el No-Yo es en la medida en que el Yo sabe de él).

El pensamiento deja de ser considerado como el mero espectador de un mundo ya construido y se convierte en actor, en libre creador de su mundo, en virtud de esta concepción según la cual el conocimiento no es algo que se añade accidentalmente a la realidad, sino un elemento esencial e inevitable de ella. Recordando las palabras de Gentile, podemos distinguir entre el idealista «espíritu productor de su mundo» y el dogmático «espíritu espectador pasivo de su mundo»[15], entre el sujeto práctico, que crea demiúrgicamente la realidad en la historia, y el dogmático que observa con pereza los acontecimientos que se suceden en el escenario de una realidad en la que él no toma parte. En este sentido, el idealismo se revela como el único modo de pensar conforme a la dignidad del hombre, como *faber fortunae suae* [artífice de su propio destino], como ente activo que se realiza a lo largo del eje móvil de la historia, objetivándose libremente en formas cada vez más coherentes con su potencial.

El intelecto abstracto deja que el sujeto dependa del objeto y, por tanto, limita la libertad del sujeto. En efecto, mantiene lo conocido en su forma abstracta de objeto que se contrapone al sujeto conocedor, limita la libertad de este último y lo somete a un objeto que, al no haber sido puesto por él, representa un obstáculo insuperable —«inenmendable», según el léxico del *nuevo realismo*— para poder conseguir su plena realización práctica, es decir, la correspondencia consigo mismo y con el mundo objetivo mediado por la acción.

Al presuponer su objeto —según la paradoja realista de lo pensado presupuesto al pensar—, el hecho de conocer no puede definirse como libre actividad, sino como la mera pasividad, como receptividad pasiva de los condicionamientos procedentes del objeto transfigurado en sujeto activo (conforme a la inversión moderna entre el sujeto y el objeto que es típica de la cosificación rampante). La razón dialéctica, en cambio, resolviendo lo conocido en el acto libre de conocer, posibilita la libertad del sujeto para autodeterminarse prácticamente, determinando al objeto sin ser determinado de forma unilateral.

15. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Sansoni, Florencia, 1964, I, p. 79.

Por otra parte, si el acto de conocer se resolviera, de una manera realista, en la pasividad del sujeto, entonces este último quedaría reducido a una «mera cosa entre las cosas», incapaz de cambiar el mundo o cambiarse a sí mismo, a merced de los condicionamientos impuestos por el objeto subrepticiamente elevado al rango de sujeto. La equivocación del dogmatismo fatalista, que surge de su metafísica de la correspondencia radica, pues, en concebir el conocimiento como el resultado no del sujeto, sino del actuar que la realidad objetiva ejerce sobre él.

EL SECRETO DE GENTILE: LA DIALÉCTICA DEL PENSAMIENTO

> «La experiencia como hecho se resuelve en el acto que genera este hecho de la experiencia».
>
> G. Gentile, *Sistema de lógica*

Condicionado por las lógicas de la moderna absolutización del objeto, el pensamiento intelectualista hegemoniza el momento abstracto de la contraposición y asigna la primacía ontológica al objeto. Elimina el origen práctico, su existir como *factum fiens*, como resultado de la acción del sujeto. Para el realismo, lo que existe son, en primer lugar, τὰ ὄντα ὡς ἐστίν, «las cosas como son», el ente transfigurado en *factum factum*, en una ontología del ser como presencia dada. Como hemos dicho, el sujeto del idealismo es el creador activo del conocimiento. No sufre el impacto de una realidad externa e independiente, adaptándose a ella, sino que, por el contrario, se pone como libre sujeto ponente de sí mismo y del objeto.

Asimismo, el pensamiento no es pasividad o, dogmáticamente, la acción de la cosa sobre el Yo. Todo lo contrario, en palabras de Gentile, es «pensamiento en la realidad que él mismo crea pensando»[1]; y esto de acuerdo con el ritmo dialéctico según el cual el pensamiento pensante se pone a sí mismo objetivándose, estableciendo así la oposición entre el sujeto pensante y el objeto pensado (entre *cogitatio* y *cogitatum*), para luego superar dicha oposición en la unidad sujeto-objetiva del acto unitario del pensamiento pensante, es decir, del pensamiento considerado en el acto de pensar. El *logos* abstracto queda paralizado en el momento de la oposición, resuelta por el *logos* concreto en la síntesis superior sujeto-objetiva. El pensamiento, al ser antitético respecto a la perspectiva dogmática, no se refiere a una realidad ya formada y autónoma. A la

1. G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto* [1916], Le Lettere, Florencia, 2003, p. 46.

inversa, él mismo es la realidad, la cual se da únicamente en el acto de pensar que, pensándola, la pone.

El objeto es el sujeto considerado como lo pensado y no como el pensante, como resultado de la acción subjetiva y no como acción en acto. De esta manera, el objeto deja de ser pensado según el modo cartesiano de la *Vorhandenheit* —«presencia» o «simple presencia»— y es pensado con un enfoque idealista como *Gegenstand*, como «objeto contrapuesto» por el Yo a sí mismo, en el sentido de que el sujeto se determina a sí mismo al compás de su propia negación y superación. *Gegenstand* significa que algo se ha convertido en «objeto» porque ha sido puesto como tal por la *Setzung*, por el «poner» del sujeto, que lo ha planteado como ἀντικείμενον, como «contrapuesto» a sí mismo.

En el proceso cognoscitivo nunca tenemos conciencia de un supuesto objeto externo a nosotros, sino siempre y solo de nosotros mismos, de nuestro ver, tocar y sentir. En otras palabras, nunca tenemos conciencia de las cosas, siempre y únicamente tenemos *conciencia de la conciencia de las cosas*. La conciencia del objeto es, entonces, tener conciencia de que soy yo el que da una representación del objeto. Toda conciencia siempre se resuelve en la autoconciencia, es decir, sabiendo que sabe de sí y de lo sabido. Cada *conceptus* es, inevitablemente, un *conceptus sui*. En la conciencia es donde se establece la polaridad entre el sujeto y el objeto, que se resuelve en la unidad de la conciencia misma que se pone estableciendo dicha contraposición.

La conciencia del estar fuera de mí siempre se acompaña de la conciencia de mí mismo (el «Yo pienso» que, según Kant, acompaña a todas mis representaciones). Cada *noema* supone el *autonoema*, todo *saber* el *saber que se sabe*. Cuando pienso, no pienso solo en el objeto, sino también en mí mismo que piensa el objeto; siempre tenemos conciencia de las cosas y, a la vez, de nosotros mismos que tenemos conciencia de las cosas. Empleando el léxico cartesiano, el pensar se establece ineludiblemente en la forma de *ego cogito me cogitare*: yo pienso que pienso.

De ello se desprende que, cuando pensamos que hay un objeto externo independiente de nosotros, simplemente nos olvidamos de nosotros mismos como ponentes en la conciencia de este objeto. Incluso la sensación, o sea, el momento en el que parece que el sujeto es puro receptáculo de condicionamientos externos, no se deja reducir a mera pasividad. Toda sensación es, de hecho, un *sentir del sentir* o, si se prefiere, un *sentirse a sí mismo que siente*. Por esta razón, ya implica la acción en acto del pensamiento pensante. La conciencia implica siempre la autoconciencia, sin cuya mediación no podría darse. Nada se puede conocer si no nos encontramos a nosotros mismos en el objeto conocido, el cual siempre se da

acompañado por la conciencia que el sujeto tiene de sí como conocedor. Mi conciencia del objeto se resuelve constantemente en la conciencia de mi acción de poner el objeto, según un proceso que se desarrolla totalmente en el círculo de la conciencia, en el pensamiento que opone el objeto al sujeto. En otras palabras, la oposición entre el sujeto y el objeto supone el acto de pensar que la establece y la resuelve, poniéndola y superándola eternamente, ya que reconoce la identidad en la oposición.

Todos los fenómenos de nuestra conciencia —desde los pensamientos hasta las sensaciones— se remiten siempre al acto que, pensándolos, los pone. Incluso el principio de identidad A = A, como fenómeno de la conciencia y, además, como primer principio, supone siempre —Fichte *docet*— el pensamiento que piensa y, pensándolo, lo pone concretamente. Considerando el objeto como opuesto al sujeto, el *logos* abstracto acepta la parte y rechaza la totalidad. No es capaz de entender que la oposición ya se ha resuelto en el acto de pensar sujeto-objetivo, dicho de otra manera, en el sujeto que se desdobla en el pensante y lo pensado y supera dicha oposición en la síntesis del acto, en sí unitario, del pensamiento.

Si el *logos* abstracto se detiene en la oposición entre Yo y No-Yo, el *logos* concreto idealista la interpreta como un instante que se desvanece. Por este camino llega al nexo sujeto-objetivo, identificando en la acción-en-acto del pensamiento pensante, lo que plantea y supera la relación de oposición e identidad entre el Yo y el No-Yo, el pensante y lo pensado. Para el *logos* concreto, no hay ningún objeto que sea independiente del acto que lo plantea contraponiéndolo al sujeto. Si se interpreta de esta manera, el pensamiento no refleja, sino que pone e, *ipso facto*, es el acto de pensar en virtud del cual se crea lo pensado. Lo pensado como *conceptum* se refiere siempre al pensar como *concipere* en acto. En los términos de la *Ética* de Spinoza, *conceptus actionem mentis exprimere videtur* [el concepto expresa una acción del alma][2].

El pensamiento pensante se establece entonces como la verdad del pensamiento pensado. No se puede presuponer el objeto al sujeto, el conocer a lo conocido. Tal como hemos visto, todo lo pensado supone un sujeto pensante, todo ser un acto, la *actio mentis*: «El pensamiento —escribe Gentile— no es pensamiento pensado si no es pensamiento pensante»[3]. Por lo tanto, la relación del sujeto con el objeto implica la unidad y la dualidad y, a la vez, su superación como instantes abstractos y evanescentes.

2. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, [3]2009, Segunda Parte, def. 3, p. 77.

3. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Sansoni, Florencia, 1964, II, p. 58.

Se trata —es importante insistir— de una relación de síntesis apriorística. El acto de pensar como *vis cogitans* es unitario y se cumple en la oposición entre el sujeto y el objeto, entre sí mismo y otro diferente de sí dentro del círculo de la conciencia —unitario y siempre reactivado por el hecho de pensar como acto que se pone en acción—. El círculo es tal que el sujeto se niega en el objeto, para luego volverse a encontrar, con una identidad que consiste en superar la oposición siempre y repetidamente.

El propio Yo es el sujeto y el objeto, puesto que se plantea oponiéndose a un objeto y tiene como condición de la conciencia el aparecer distinto del sujeto (el pensante) y del objeto (lo pensado). En virtud de esta revolución teórica, puede afirmarse que, respecto a la ontología griega, el praxismo trascendental del idealismo alemán se plantea como restauración, renovación y superación, según las tres dimensiones que Hegel fue capaz de reunir en la unidad del concepto de *Aufhebung*[4]. En efecto, el idealismo *restaura* la perspectiva griega de la ciencia ontológica de la totalidad (τὸ ὄν ᾗ ὄν, «el ser en cuanto ser»[5] de la *Metafísica* aristotélica), *renovándola* mediante una concepción dialéctica de tipo histórico «mono-mundano» y no geométrico-natural de matriz «bio-mundana» y, al mismo tiempo, *superando* el paréntesis de la teología gnoseológica de la *adaequatio* (de Descartes a Kant).

De esta manera, alcanza la primacía de lo práctico frente a lo teórico. La razón es estructuralmente práctica, puesto que el fundamento del conocimiento es un acto ponente, fruto de la espontaneidad del Yo como energía práctica. La teoría es la actividad práctica cuyo origen reside en el acto de libre posición «autóctica» del Yo. Los hechos del mundo de la experiencia se interpretan como el resultado de una libre formación práctica llevada a cabo por el sujeto, concebido a su vez como *voluntas in actu*.

El Yo, poniéndose, se opone a un No-Yo. El Yo, para tomar conciencia de sí mismo y, a la vez, ejercer la acción que él es incansablemente, debe objetivarse a sí mismo, estableciendo la dualidad entre el sujeto y el objeto, entre el pensante y lo pensado, y resolviéndola una y otra vez en la unidad del acto de pensar. Por consiguiente, el Yo se presenta como el *pensante* y lo *pensado*, como sujeto activo y como el resultado de la actividad de pensar, como acción-en-acto y como resultado-de-la-acción. Nunca tenemos conciencia de un objeto externo y autónomo, siempre y solo del pensamiento objetivado como lo pensado. Para nosotros, todo objeto siempre es un *obiectum mentis*, un objeto mediado por el acto de conocer.

4. Cf. C. Preve, *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2007, pp. 125 ss.
5. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1003a20.

Con la sintaxis actualista de Gentile se puede afirmar lo siguiente: a la «dialéctica del pensamiento pensado», que imagina un mundo ya determinado que ha de ser reflejado *sub specie mentis* (lo conocido como presupuesto del conocer), se contrapone el idealismo de la «dialéctica del pensamiento pensante». Esta última «no conoce el mundo como algo dado»[6], ya que es consciente de que el objeto existe en el acto del sujeto que lo pone pensándolo. La realidad siempre se da solo en el acto de pensar que la pone como lo pensado de un pensante, es decir, como el resultado de una acción. En palabras de Gentile, el conocimiento deja de ser una «revelación objetiva» dogmática y se configura como una «creación subjetiva», una siempre renovada cosmogonía ontotética del acto que crea al objeto pensándolo.

6. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Florencia, 2003, p. 6.

EXPERIMENTUM MUNDI. LA SUJETO-OBJETIVIDAD

> «Cuanto más navegamos en el mar del ser, tanto menos salimos del bien definido mar del pensamiento».
>
> B. Croce, *Teoría e historia de la historiografía*

El predominio moderno del dogmatismo de la teología gnoseológica debe relacionarse con la alienación de un mundo que lo reduce todo a pura cosalidad inerte, eliminando la parte activa del hombre, de manera que este quede cartesianamente anclado al papel de espectador inerte de la objetividad dada de la realidad.

Se trata de un proceso de falsa conciencia necesaria, ideológicamente funcional a las dos instancias secretamente complementarias de la «pasivización» del sujeto (de modo que este no pueda adquirir conciencia de sí mismo como subjetividad dialéctica y práctica, transformadora, libremente operante en sus objetivaciones ideológicamente transformadas en cosas inmutables) y de la «absolutización» fetichista de la realidad objetiva (hipostasiada en «cosa en sí» libre de todo vínculo con la subjetividad agente).

La dialéctica del pensamiento es antitética respecto a la dialéctica de lo pensado como forma históricamente dominante en el panorama de la cosificación moderna, puesto que considera lo pensado como resultado de la acción del sujeto (la actividad de pensar es la que crea el objeto). El objeto es el propio sujeto concebido como lo pensado y no como el pensante. El pensamiento, una vez más, no debe considerarse como *pensado* (como objeto dado), sino como el *pensar* (praxis activa). La realidad solo se concibe relacionada con la actividad de pensar por la que es pensable, es decir, como resultado del pensamiento en acción. El pensar ya es la realidad, entendida como la negación de todo lo real dogmáticamente supuesto a la actividad inmanente de pensar como acto; con el actualismo de Gentile, «todo lo que es, lo es en virtud del acto de pensar»[1].

1. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Florencia, 2003, p. 6.

La antigua ontología del ser, considerado, según el vocabulario de Heidegger, *Anwesenheit*, como mera «presencia»[2], es sustituida por la idealista «actología»: el ser se da siempre y solo en la acción que, pensándolo en el acto, lo crea. El pensamiento es el libre planteamiento que el sujeto hace de su objeto, creándolo. Desde el punto de vista idealista, no hay otra realidad fuera de la que viene realizándose por obra del pensamiento como la acción que se pone en acto. Por esta razón en el sistema hegeliano la naturaleza corresponde a la negación del Espíritu como tal. Este «sale-de-sí-mismo» para poderse contemplar como objeto y para poder adquirir conciencia de sí mismo mediante la conciencia del objeto, es decir, de su propia negación. Lo pensado coincide, pues, con el acto de pensar materializado en sí, en contraposición con el ser pensante: la naturaleza es opuesta al pensamiento, pero siempre está en el pensamiento. En otros términos, se contrapone al pensamiento, pero dicha oposición tiene lugar inevitablemente en el pensamiento. En esto reside lo intrascendible del pensamiento, en el sentido ya recordado.

Por eso la razón dialéctica del *logos* concreto puede considerarse, con justicia, superior respecto a las demás ciencias, de las cuales constituye el fundamento metafísico, entre otras cosas, porque, como ya hemos dicho, solo la razón dialéctica puede llegar a un conocimiento valorativo y transformador de la Totalidad. Además de este motivo, hay otro por el cual toda ciencia, en el ámbito de su competencia, se rige —sabiéndolo o no sabiéndolo— por el nexo sujeto-objetivo que convierte el saber en un hacer activo por obra del sujeto pensante. Es esta la raíz común de todo saber como *facere* y en consecuencia de toda ciencia posible. Las ciencias, todas diferentes en lo que se refiere a su objeto, se basan por igual en el conocimiento en cuanto hacer, es decir, en la acción-en-acto que supone la confluencia en la unidad de sujeto pensante y objeto pensado.

Identificando el ser con el producto del hacer y por tanto el hacer con el saber —puesto que no existe el ser sin mediación de la conciencia del sujeto—, la razón dialéctica se presenta entonces como *scientia scientiarum*, en el sentido de la fichteana *Wissenschaftslehre*: se configura como saber que se sabe a sí mismo, como fundamento metafísico de todas las ciencias que se relacionan con esta igual que lo fundado con el fundamento[3]. La kantiana «cosa en sí» es un residuo dogmático que se anula por sí mismo: la cosa, para ser pensada, siempre ha de reducirse a lo pensado y por ello al resultado de una creación del sujeto que ya no le permite ser «en sí». Pensar un No-Yo existente de forma autónoma

2. «La verdad queda así comprobada como simple *presencia* (*Anwesenheit*)» (cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, [3]2012, § 44).

3. Cf. GA I, 2, pp. 129-130.

respecto al pensamiento significaría pensar en algo que está fuera del pensamiento y que, a la vez y por eso mismo, ya es algo pensado.

Como dice la doctrina de la ciencia de Fichte, «el Yo es sujeto y objeto al mismo tiempo»[4]. *Verum et factum converturtur*, según el léxico de Vico, el pionero descubridor del teorema de la mente conocedora de lo que hace y, por tanto, de la verdad no como algo dado, sino como un producto de la acción, ya no es *factum factum*, sino hecho que se viene haciendo (*factum fiens*). *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem* [tan arduo fue para el espíritu humano llegar a conocerse a sí mismo], afirma Hegel con eco virgiliano en la conclusión de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

¿Por qué, entonces, debe el Yo negarse a sí mismo dándose como No-Yo? En primer lugar, porque para adquirir conciencia de sí mismo, el sujeto agente debe convertirse en el objeto (y, por ende, en el objeto de su misma acción conocedora). Dicho de otro modo, tiene que darse como objeto de sí mismo, estableciendo la polaridad entre el conocedor y lo conocido, no solo porque, para tomar conciencia de sí mismo, el sujeto tiene que ponerse como lo conocido y objetivarse —haciéndose, de *Tat-Handlung, Tat-Sache*—, sino también porque, para poder ser consciente de sí mismo como Yo, ha de distinguirse respecto a algo que es diferente de él, es decir, que es un No-Yo. La conciencia del No-Yo resulta ella misma útil a la conciencia que el Yo adquiere de sí[5].

En segundo lugar, si el Yo, como hemos visto, es estructuralmente actividad en acción, entonces tiene que actuar una y otra vez sobre un objeto, es decir, tiene que transformar siempre desde el principio las cristalizaciones en las que se ha objetivado. Por este motivo, al Yo se le contrapone siempre un No-Yo, superándolo y replanteándolo como opuesto frente a sí mismo. El ser del Yo se resuelve en la acción destinada a objetivarse y a superar sus objetivaciones, con vistas a su plena identidad con el propio Yo. Esta última es siempre diferida. De hecho, si se alcanzara *in actu*, entonces el Yo dejaría de ser la acción que es estructuralmente. Por eso, dicho sea de paso, nunca podrá haber un «final de la historia».

La negación del Yo (su hacerse objeto del sujeto) es la condición imprescindible para alcanzar la plena correspondencia consigo mismo. Para poder ser actividad, el sujeto tiene que objetivarse y actuar sobre el ob-

4. J. G. Fichte, *Teoria della scienza 1798 nova methodo*, trad. de A. Cantoni, Istituto Editoriale Cisalpino, Milán, 1959, p. 51 [J. G. Fichte, *Doctrina de la ciencia: «nova methodo»*, ed. de J. L. Villacañas y M. Ramos, Natán, Valencia, 1987].

5. En palabras *de Gentile*, «el objeto no es otra cosa que el sujeto mismo que se ha transformado en algo diferente para luego reconocerse en el espejo» (G. Gentile, *Genesi e struttura della società* [1943], Le Lettere, Florencia, 1994, p. 183).

jeto que él mismo crea. Con el fin de adquirir plena conciencia de sí, tiene que hacerse objeto de sí mismo. Aquí radica el secreto del Yo que se niega creando al No-Yo: el Yo existe en el acto de negar una y otra vez su propia negación. No existe como cosa, sino como actividad creadora y, por tal motivo, como la identidad en la no-identidad, alcanzada negando una y otra vez su propio negarse. Para convertirse en sujeto autoconsciente, el Yo tiene que hacerlo como objeto de sí mismo, desdoblándose en la relación de oposición e identidad entre el sujeto y el objeto (encontrándose a sí mismo en el otro y reconociendo la identidad en la oposición). Como objeto, el No-Yo se opone al Yo, a la pura subjetividad agente; pero, como libre creación del Yo —el Yo pensado no como acción, sino como su resultado—, el No-Yo coincide con el propio Yo.

Este movimiento de autoobjetivación implica, *eo ipso*, una duplicación del sujeto según la dualidad sujeto-objeto. La objetivación que el sujeto hace de sí mismo puede llegar a ser la base para adquirir la autoconciencia por medio de la praxis (salir fuera «de sí» del «en sí» originario como *conditio sine qua non* para la conquista del «en sí» y «para sí»), o sea, para encontrarse a sí mismo en su propia objetivación.

En este caso, la duplicación del Yo llevada a cabo a través de su objetivación se convierte en la base para poder conquistar la unidad después de la división, y esto, como veremos, tanto en el sentido del conocimiento de que el No-Yo es el propio Yo que se objetiva a sí mismo (la identidad en la oposición), como en la tarea de adaptar el No-Yo al Yo mediante la acción, transformando el vínculo de identidad y oposición en una relación de pura ταυτοωτῆ (esto es, de identidad entre la identidad y la no-identidad).

La historia, como libre y nunca definitiva secuencia de las objetivaciones del Yo, se basa en una oscilación constante entre el formarse y el perderse del Yo a través de sus objetivaciones, entre el tomar conciencia de sí mismo, y de la objetividad pensada como producto, y el alienarse dogmáticamente en una cosa entre tantas. En esta tarea inagotable se supera la acción sintética del espíritu que une separando y separa uniendo.

Esta es la historia interminable del Yo que perpetuamente se desgarra y se multiplica, extraviándose en sus propias objetivaciones, para luego encontrar, en la multiplicidad aparentemente separada, su propia unidad *abscondita*. En palabras de Hegel, es necesario encarar la negatividad, convivir con ella y reconocerla como propia objetivación nunca definitiva: «El espíritu conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento»[6].

6. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* [1807], ed. de V. Cicero, Bompiani, Milán, 2000, p. 87 [*Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010].

«DESFATALIZAR» LA REALIDAD EXISTENTE: EL YO DETERMINA AL NO-YO

> «El comportamiento personal del individuo tiene necesariamente que objetivarse, que enajenarse y, al mismo tiempo, mantenerse como una potencia independiente de él, creada sin él por el intercambio, que se convierte en relaciones sociales, en una serie de potencias que determinan y subordinan al individuo y aparecen, por tanto, idealmente, como potencias 'sagradas'».
>
> K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*

Como hemos expuesto, en la autoconciencia el sujeto se opone a sí mismo como objeto (como lo pensado) y a sí mismo como sujeto (como el pensante). De esta manera, se desdobla y luego se encuentra a sí mismo como unidad (el acto de pensar) en la duplicidad (la división entre el sujeto y el objeto). El acto de la conciencia pone al objeto en una multitud de objetos y, a la vez, resuelve dicha multiplicidad y objetividad en la unidad del sujeto ponente. Para encontrarse a sí mismo, el Yo debe perderse y después superar su propia pérdida recuperando la unidad y pasando por la escisión. El No-Yo es múltiple, en la forma de una pluralidad de objetos y hechos, es decir, de productos de la acción del Yo, allí donde este último es, en sí, unitario como el acto que se pone en acción. La dimensión del devenir y de pluralidad de la experiencia se resuelve en el acto, de por sí unitario, del *facere* del sujeto humano que crea libremente su historia.

El acto de pensar es único en sí, pero múltiple en su contenido. Todos los hechos del pensamiento remiten a la unidad del acto de pensar, el cual, de esta manera, unifica y resuelve la multiplicidad. En efecto, siendo el pensar lo pensado, el acto de pensar se multiplica —en la forma de los «hechos» del pensamiento—, pero esta pluralidad de lo pensado se remite al acto de pensar que la pone y sin cuyo acto no existiría. Solo para el intelecto abstracto el No-Yo corresponde a una alteridad respecto al Yo. En cambio, para el *logos* concreto, el No-Yo coincide con una modalidad diferente de intuir al Yo. Este último, en el No-Yo, tiene

conciencia de sí mismo no como ponente, sino como algo puesto, no como pensante, sino como lo pensado, *id est* como resultado de su actividad de pensar.

En este contexto se comprende el sentido profundo de la identidad establecida por el idealismo entre el hacer y el ser, entre el pensamiento en acto y la realidad. Hacer y ser son la misma realidad, pero consideradas desde dos perspectivas diferentes. Por un lado, está el hacer, si se considera el Yo ponente, es decir, el pensamiento pensante, el acto concreto de pensar. Por otro, el ser, si se considera el resultado de esa actividad, la realidad como producto temporalmente mediado por el planteamiento sujetivo. La realidad nunca existe como hecho inenmendable (como *factum factum*), sino siempre solo como producto de un hacer (como *factum fiens*). Pues bien, la realidad no puede tenerse por algo definitivo, al estar ligada al proceso siempre en acto del sujeto viviente que se objetiva constantemente. Si consideramos el *acto* en abstracto (la acción del sujeto que pone al objeto) tenemos el hacer. Si, en cambio —siempre en abstracto—, nos detenemos en el *hecho* (el objeto como resultado del planteamiento del sujeto), tenemos la realidad como objetividad, como praxis cristalizada.

La toma de conciencia de sí mismo como sujeto activo debe ser mediada por la toma de conciencia del objeto como producto de su acción (sin conciencia no hay autoconciencia) en la forma de actividad que vuelve sobre sí. Solo reconociéndonos en el objeto podemos llegar a conocernos. De hecho, para ser visible, es preciso, por decirlo de alguna manera, que el Yo pase de nominativo a acusativo, mudando de sujeto a objeto, de determinante a determinado, planteándose como la negación (y, por tanto, como objeto) de ser sujeto.

El código idealista de la sujeto-objetividad se mantiene a una distancia prudencial tanto de Escila —la valoración exclusiva del momento subjetivo—, como de Caribdis —el reconocimiento solo del momento objetivo—. La razón dialéctica del *logos* concreto identifica ambos momentos y, al mismo tiempo, soluciona la oposición en la unidad del actuar, del acto que se pone en acción haciéndolos mutuamente inseparables. El objeto siempre es objeto de un sujeto, así como el sujeto siempre es sujeto de un objeto. La rígida contraposición se resuelve en todo caso en lo concreto del sujeto convertido en objeto y del objeto convertido en sujeto.

Aquí se mide la distancia entre el conocimiento filosófico y las formas del conocimiento abstracto que, incapaces de codificar la unidad sujeto-objetiva, absolutizan el momento *abstractum* del sujeto o del objeto. Así, por ejemplo, el arte es —en palabras de Gentile— conciencia de sí mismo por parte del sujeto, pero en una forma puramente subjeti-

va, que ignora tanto el momento abstracto del objeto como la síntesis sujeto-objetiva. Para el artista, el mundo es su mundo subjetivo, el objeto que, como afirma Gentile, «se quema completamente en el fuego de su subjetividad»[1]. De manera igualmente unilateral, la religión y la ciencia se detienen en el momento objetivo, absolutizando y reduciendo al sujeto a mero contemplador del objeto divinizado como fetiche. Como hemos expuesto, tanto el Dios del religioso como la naturaleza del científico y, en general, el objeto del realista, se configuran como otras tantas formas de olvido del sujeto agente y de enfatización —unilateral— del objeto pensado como independiente[2].

Ante el objeto absolutizado con actitud fideísta, el sujeto desaparece, reduciéndoce a su simple y servil duplicador simbólico. El *logos* abstracto —como ya hemos visto— imagina que el objeto puede existir externamente respecto al sujeto que lo piensa en acción. De esta manera, extrae la parte de la Totalidad, absolutizando un momento que existe solamente en el ritmo concreto con el que los abstractos sujeto y objeto se resuelven en la unidad sujeto-objetiva del hacer. Este aspecto implica el triunfo de la lógica de descomposición del intelecto abstracto. Esta produce dicotomías paralizantes y las absolutiza en su forma abstracta, separada del *bordo vivens* de la concreción dinámica. De este modo, impide captar el ritmo dialéctico de la dinámica histórica. Si el *logos* abstracto se detiene ante la falsa separación inmediata (o sea, ante la negación apartada de lo concreto), solo la razón dialéctica llega a la auténtica coordinación dialécticamente contradictoria de los opuestos internos a la *totalitas*.

Para el *logos* concreto, sujeto y objeto existen como idénticos y opuestos a la vez en el acto concreto de la unidad que piensa, según se desprende del concepto de autoconciencia[3]. Esta implica, como hemos dicho, la posición de un sujeto y de un objeto en su doble relación de alteridad e identificación, con arreglo al código sujeto-objetivo que hace del sujeto también un objeto (el Yo se objetiva convirtiéndose en No-Yo), y del objeto, un sujeto (al existir el No-Yo como Yo que se objetiva a sí mismo).

Concreción significa entonces ver al objeto arder en el fuego sempiterno de la actualidad, descubriendo en el objeto el aliento de la verdad

1. G. Gentile, *La filosofia dell'arte* [1931], Sansoni, Florencia, 1975, p. 279.

2. «De hecho, el científico, el naturalista habla de la Naturaleza con la misma reverencia agnóstica con la que el santo habla de Dios. Esa naturaleza, que solo él conoce, es el objeto ante el cual el sujeto, el hombre, desaparece» (G. Gentile, *La riforma dell'educazione*, Le Lettere, Florencia, 1989, p. 178).

3. «El arte es la conciencia del sujeto, la religión es la conciencia del objeto, la filosofía es la conciencia de la síntesis entre el sujeto y el objeto» (G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* [1909], Sansoni, Florencia, 1962, p. 264).

inmanente del sujeto. La concreción en la que el *logos* abstracto es incapaz de devenir se resuelve así en el ritmo circular de ese «salir de sí mismo» del sujeto para luego —*redire in se ipsum*— volver en sí enriquecido: alienándose y recuperando, superándola, la alienación. De la unidad del sujeto se pasa a la multiplicidad de los objetos y de ahí, de nuevo, al sujeto como su productor; del «en-sí» al «fuera-de-sí», para luego llegar al «en-sí-y-para-sí». El objeto concebido como autónomo después es reconocido por su auténtica naturaleza de sujeto que se objetiva a sí mismo. Por esta razón, la religión y el arte son auténticos momentos del espíritu, con tal de que sean considerados como figuras de ese ritmo concreto que, sin fijarlos, los conduce a pasar dialécticamente a la filosofía como saber de la identidad sujeto-objetiva, que se da en la oposición reconocida y superada.

Desde la perspectiva idealista, este es el ritmo del pensar, pero también de la historia humana como proceso de comprensión cada vez más autoconsciente de la unidad entre el sujeto y el objeto, de una humanidad pensada como un único Yo, y de objetivaciones consideradas como libres producciones de la actividad del sujeto según el orden del tiempo. De este modo, se obtiene una correspondencia total entre la dinámica circular del pensamiento y la de la historia humana: el fundamento de ambas es la libre praxis que pone el objeto opuesto al sujeto, para luego reconocerlo idéntico a sí, descifrando la naturaleza del objeto anteriormente concebido como independiente.

Primero el objeto es concebido como supuesto y contrapuesto al sujeto (según la prevalencia del momento abstracto en el que el realismo permanece paralizado), después se comprende su verdadera naturaleza: es la objetivación del sujeto, su libre planteamiento. El sujeto crea al objeto y, después, se topa con él como si fuera «otro distinto», con la ilusión de que este existe sin tener en cuenta su actividad creadora (momento realista). Por fin, superando el momento abstracto, y de por sí negativo de la pérdida de sí mismo en el objeto, el sujeto se reconoce en el objeto en el que se ha creado. Por lo tanto, lo resuelve en la concreta unidad del acto de pensar que plantea lo pensado como objeto pensado por un sujeto pensante.

Como hemos analizado, para poder plantearse como creador, el sujeto debe plantearse también como objeto de sí mismo, es decir, oponiendo una «resistencia»[4] —Fichte dice *Widerstand*—, la cual, contraponiéndose al Yo, le permite actuar con vistas a su superación. Por este motivo el suje-

4. J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* [1795], trad. de G. Boffi, Bompiani, Milán, 2003, pp. 403-405.

to debe plantearse como objeto de sí mismo, autonegándose. Al principio es incapaz de reconocerse en el objeto, lo piensa como autónomo y opuesto; después lo reconocerá como idéntico, superando el extrañamiento.

Siguiendo una de las principales argumentaciones de la doctrina de la ciencia de Fichte, la acción en la que se resuelve el Yo resultaría inútil si no actuase sobre un objeto externo y contrapuesto al Yo agente, esto es, sobre un ente que obrase, al mismo tiempo, como obstáculo y resistencia y, *eo ipso*, como estímulo para la acción. En este caso, una vez más, los opuestos coinciden en la unidad dialéctica. El No-Yo, que es opuesto al Yo, también es idéntico a él: la oposición del momento negativo es retomada y superada en la síntesis sujeto-objetiva que supera la oposición, reconociéndola y reconduciéndola a sí mismo.

Yo y No-Yo existen, pues, siempre y solo en la correlación dialéctica entre la identidad y la oposición (el Yo es el No-Yo y, a la vez, se le opone). Por lo tanto, la *oposición* es, en términos dialécticos, *identidad*. Para ser Yo, el Yo también debe ser No-Yo, tiene que afirmarse negándose (planteándose como «no» del Yo), y negarse afirmándose (como Yo que resuelve en la acción la oposición, convirtiéndola en identidad). Tal como se ha demostrado, el Yo se opone al No-Yo, pero, al mismo tiempo, es el No-Yo como objetivación de sí mismo.

Los motivos de la oposición que el Yo lleva a cabo contraponiéndose a sí mismo ya deberían quedar claros. Con el fin de ser sí mismo, el sujeto también debe ser otro (puede llegar a ser sujeto autoconsciente solo objetivándose). Dicho con otras palabras, debe contraponerse a sí mismo y vivir en el esfuerzo práctico, siempre reiterado, con miras a superar la oposición en la síntesis. Por esta razón, el Yo es un acto inagotable, la praxis que se determina una y otra vez planteándose como la que determina libremente el objeto. Este es, una vez más, el ritmo del pensar y de la historia, el gran teatro del conflicto interminable entre el Yo y el No-Yo, entre la humanidad y sus objetivaciones nunca definitivas.

Recordando una imagen que le agradaba a Gentile[5], el fuego, para poder ser actividad abrasadora, en la que el ser pueda coincidir con la acción en el acto de arder, necesita siempre nuevo combustible. Del mismo modo, el Yo, si no quiere precipitarse en la *apraxia* y anularse, debe oponerse siempre a un objeto; imaginarlo como si fuera otro, distinto de sí mismo, y superarlo reconociendo la oposición como identidad y la acción transformadora con la que el Yo se pone de nuevo como el ente objetivado. De esta manera, se crea un ritmo según el cual el Yo, en su desarrollo,

5. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Sansoni, Florencia, 1964, I, p. 150.

se niega incesantemente —haciéndose No-Yo— para poder ser sí mismo (acción-en-acto) y para superar activamente, mediante la acción, su negación.

El Yo se resuelve en energía práctica, en la negación continua de su propio negarse. Para ser actividad, el Yo no puede descansar estática y pasivamente. Tiene que negarse una y otra vez, objetivarse y luego, del mismo modo, superar la negación sometida a la acción continua de poner y quitar. El Yo no puede ser Yo sin ser No-Yo. En palabras de Spinoza, empleadas para referirse a Dios, el Yo es una *essentia actuosa* [esencia activa][6]: el ser solo puede serlo actuando, con la consecuencia de que su esencia radica en el incesante devenir. Al ser *actus purus essendi*, el Yo es, en términos spinozianos, *conatus* y *appetitus*, insatisfacción y tensión, superación y devenir, mediante los cuales aspira a preservarse luchando para seguir siendo él mismo.

Spinoza afirma que el sujeto «se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida y es consciente de ese esfuerzo suyo»[7] (*conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et huius sui conatus est conscia*). Para ser idéntico a sí mismo, el Yo debe esforzarse por confirmar su consistencia frente a la alteridad objetiva, atravesándola y negándola una y otra vez[8]. El Yo es un ser y un no-ser a la vez, pues se niega en el acto de afirmarse; en esto reside, según Hegel, su esencia de «inquietud absoluta»: su identidad consigo mismo no es estática, sino dinámica, siempre de nuevo reafirmada negando su propio negarse.

Como hemos dicho, esta es la lógica del conocer, pero también de la historia del género humano. Ambas se resuelven en este proceso interminable acompasado por objetivaciones y superaciones, por pérdidas y reencuentros del Yo en el otro, por el reconocimiento de la alteridad del objeto y su resolución en la identidad con el sujeto. Este último se pierde en sus objetivaciones, para comprender después la verdadera naturaleza del objeto puesto por el sujeto y, por tanto, transformable por su praxis.

El objeto es superado de nuevo por el sujeto que plantea una nueva y más alta objetivación, más acorde con el propio sujeto. Este se aliena en el objeto, para luego volver a sí mismo enriquecido —ya que pasa a través de la inmensa potencia de lo negativo —y es, por fin, autoconsciente.

6. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, ^{3}2009, Segunda Parte, prop. 3, escolio, p. 79.

7. *Ibid*., III, prop. 9, p. 1331.

8. «Yo, es verdad que soy Yo, pero soy ese Yo que no soy y me hago [...]. El ser de mi Yo no es más que el acto con el que yo me afirmo [...] actuando y realizando su ser» (G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., II, pp. 59-62).

Es lo que la *Teoría general del espíritu como acto puro* de Gentile define como el movimiento de «desdoblamiento del yo en el otro, para luego encontrarse en el Otro»[9]. La realidad, lejos de ser muerta positividad fetichizada, es el desarrollo, la historia, un hacerse continuamente mediado por la acción, a un ritmo perpetuo de pérdida y autodescubrimiento en la objetividad libremente planteada. Por esta razón, con el coro de *Antígona*, el hombre es τὸ δεινότατον, «el ente más inquietante»[10], más *unheimlich* —como traduce Heidegger en *Introducción a la metafísica*—, que nunca es fijo, sino que cambia, intentando una y otra vez adaptarse a sí mismo.

En este horizonte se comprende en qué sentido la dialéctica idealista revela su auténtica naturaleza de «desfatalización» de lo real, descifrado en su realizarse infinitamente mediante la praxis humana. El actuar una y otra vez es su esencia y, al mismo tiempo, su ideal orientador.

9. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1916], Le Lettere, Florencia, 1987, p. 238.

10. Sófocles, *Antígona*, vv. 332-333. Con respecto a la interpretación hecha por Heidegger, cf. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milán, 1968, pp. 154-171 [M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2009].

PRAXISMO TRASCENDENTAL COMO FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN

> «Así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también es producida por él».
>
> K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*

Llamamos *praxismo trascendental* a la concepción según la cual el hacer es la condición del ser, tanto en el ámbito ontológico como en el sociopolítico: *esse sequitur operari* [la acción sigue al ser]. El ser, el objeto, el evento —en el plano ontológico—, al igual que las instituciones, las leyes, los acontecimientos históricos —en el ámbito social y político—, existen mediados por el acto de poner. Este es el núcleo del código sujeto-objetivo articulado en dos ámbitos: el del conocimiento y el de la historia. Conocer significa actuar, resolviendo activamente la oposición entre el Yo y el No-Yo en la unidad del pensar, la cual, para ser actividad-en-acto, debe duplicarse continuamente y superar la situación de duplicidad estableciendo el principio de la unidad. Por otro lado, la historicidad consiste en el proceso mediante el cual la humanidad resuelve prácticamente el extrañamiento de sí y de sus objetivaciones respecto a sí misma, llegando a concebir la identidad entre el Sujeto y la Sustancia, la unidad del género humano consigo mismo y con sus propias objetivaciones históricas.

El praxismo trascendental se deja enmarcar también como una *ontología de la praxis*. El sistema de los objetos no es algo dado, sino producido, al configurarse como el resultado del actuar mediado por el tiempo: la objetividad como un hecho se resuelve en el acto que la produce. En la ontología concebida desde el punto de vista idealista como «actología» se refleja, como hemos visto, la concepción del ser social de la conciencia infeliz burguesa, la cual piensa que el cosmos capitalista es el resultado nunca definitivo del planteamiento, abriendo camino a la reprogramación de la sintaxis de la existencia mediante la acción humana. Historicidad, praxis y futuro forman la constelación teórica de referencia para la conciencia infeliz burguesa y anticapitalista del idealismo.

La practicidad del espíritu constituye el corazón teórico de la ontología de la praxis. En realidad, el fundamento del Yo, que se determina al determinar al No-Yo, es la base del conocimiento, pero también la forma concreta en que la humanidad hace su propia historia. La teoría del conocimiento y la teoría de la historicidad hallan en la primacía de la práctica —el actuar como fundamento del ser— su coeficiente de unidad. El concepto de practicidad implica la necesidad de encontrar la identidad entre el sujeto y el objeto pensada subjetivamente, es decir, como conquista de la praxis humana. La conformidad de toda realidad —política, social, jurídica, etc.— con el Yo agente coincide con el objetivo de la acción, con su referencia ideal.

En el entramado de esta ontología de la praxis, que pretende demostrar la no-objetividad (y por tanto, el carácter no fatal) del mundo objetivo, es donde hay que identificar la peculiaridad del idealismo con sus características principales, del trascendentalismo idealista de Fichte al idealismo absoluto de Hegel, de la concepción materialista de la historia de Marx al idealismo actualista de Gentile, hasta la filosofía de la *praxis* del Gramsci actualista revolucionario.

Para el idealismo, el único capaz de desarrollar la acción, el objeto —según el léxico de la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*—, no es *Objekt*, *factum brutum*, sino *Gegenstand*; no es pura presencia dada, sino el resultado del obrar, el producto de la acción del sujeto. En palabras de Fichte, «el No-Yo es lo determinable continuo de toda determinación que recibe en virtud de la libertad del Yo»[1]; es otro modo de decir que el objeto es el resultado de la libre acción subjetiva que se determina al determinarlo una y otra vez. El vínculo absoluto, de carácter trascendental, entre el Yo y el No-Yo queda fragmentado, en el ámbito empírico, en la dialéctica de oposición e identidad entre los múltiples yoes empíricos —cada sujeto individual— y en la pluralidad de los no-yoes empíricos, esto es, de cada objeto que puebla el mundo.

El paso del plano absoluto (la dialéctica entre el Yo y el No-Yo como fundamento de lo real) al de la divisibilidad está codificado en el fichteano *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de 1794-1795. El conflicto absoluto entre el Yo y el No-Yo, considerados como principios tanto del pensar como del ser (dada la identidad de los dos), se resuelve solo asumiendo otra acción, incondicionada no en la forma, sino en el contenido, en un plano diferente al de la incondicionalidad formal de los

1. J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, ed. de H. Jacob, II, *Schriften aus den Jahren 1790-1800*, Duncker und Dünnhaupt, Berlín, 1937, p. 589 [J. G. Fichte, *Escritos póstumos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002].

dos principios (el principio del «poner», *Setzen*, y el del «contraponer», *Gegensetzen*).

Este es el tercer principio del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Tematiza la contraposición, en el Yo, de un Yo divisible frente a un No-Yo también divisible. En el panorama del enfrentamiento infinito entre los dos principios absolutos (el conflicto elevado al rango de principio de una metafísica polemológica), se crea un espacio en el que la humanidad, que es la unión de los yoes empíricos, puede contrarrestar y anular, una y otra vez, a los no-yoes empíricos mediante la acción, para conseguir esa incesante transformación del mundo, en armonía con su tarea inagotable, tal como establecen los primeros dos principios.

Por esta vía, se fundan la *tarea* de la acción humana y, al mismo tiempo, *su ser inagotable*, así como su volver a reanudar una y otra vez, determinado por la contraposición absoluta —en el plano superior de la no-divisibilidad— entre el Yo y el No-Yo. El cambio de rumbo trascendental determina, por un lado, el fundamento del saber humano (el círculo de la conciencia en el que el Yo pone al No-Yo y lo resuelve en la sujeto-objetividad) y, por otro lado, la historia de la humanidad como un incansable trabajo de superación, mediado por la praxis, de sus objetivaciones con vistas a una completa identidad consigo misma.

El objetivo consiste en aspirar a la unidad en el plano empírico, considerada ya sea como unión de los yoes individuales empíricos capaces por fin de reconocerse como partes de una más alta unidad (el género humano en cuanto Yo); ya como correspondencia del No-Yo con el Yo, es decir, del mundo objetivo con la subjetividad agente y fin en sí misma. Como hemos podido comprobar, para el Yo poner al No-Yo significa ponerse como No-Yo, o sea, autoextrañarse. En efecto, es solamente oponiéndose a sí mismo como el Yo se convierte en Yo. El sujeto puede coincidir consigo mismo solo en el esfuerzo práctico para superar la resistencia que él mismo plantea. La coincidencia consigo —la correspondencia con su propio concepto— debe conseguirse mediante el esfuerzo de la acción.

La síntesis es, una vez más, *oposición* e *identidad de los opuestos*: es decir, reconquista a un nivel más alto —mediante la acción— de la unidad perdida y aún no consciente de sí misma. El código sujeto-objetivo no es de orden exclusivamente gnoseológico, sino también sociopolítico. De hecho, trata del proceso que convierte al hombre en hombre en la historia. El sujeto llega a ser objeto de sí mismo, primero no reconociéndose en su propia objetivación (alienándose), para luego tomar conciencia paulatinamente del carácter sujetivo del objeto como resultado de su planteamiento. El principio fundamental —el autoponerse del Yo como sujeto

ponente— resulta ser la codificación de este proceso temporalmente mediado por la humanidad que se objetiva libremente en su historia, con un rechazo radical de toda asunción dogmática del Yo puesto por el No-Yo.

Tal como hemos expuesto, la conciencia de sí no es algo dado. Tiene que ser adquirida paulatinamente pasando por lo negativo de la separación, esto es, mediante la pérdida de sí en el objeto, según un proceso regido por contradicciones y superaciones praxísticas, determinando una dinámica en la que la unidad se rompe para luego volver a unirse a un nivel más alto porque ha pasado por el poder desmedido de lo negativo. Por esta razón, el Yo es, en la esfera lógica, el principio fundamental de la metafísica idealista y, al mismo tiempo, representa, en la esfera del ser social el concepto unitario-trascendental del género humano, considerado como Yo unitario y titular de una actividad autosuficiente.

Esta última puede determinarse únicamente en relación con las objetivaciones que el propio Yo ha puesto. Por lo tanto, el objeto debe entenderse como *Gegenstand*, como «objeto puesto», como «resistencia» natural y social a todos los proyectos de emancipación y de rejuvenecimiento del mundo. Siendo el resultado de la *positio*, el *Gegenstand* es el resultado de la libertad y, al mismo tiempo, la condición para su siempre renovado ejercicio. Al compás de la historia, el Yo pone al No-Yo para limitarse, para poner un obstáculo que es preciso superar a fin de ejercer la praxis que él mismo es inagotablemente.

Si no pusiera un obstáculo, es decir, si no se presentara como limitado, el Yo no podría concebirse como *Tätigkeit*, como «actividad» ilimitada de «autoctisis»[2] infinita, y se anularía reduciéndose a objeto entre los objetos y hundiéndose en la cosificación.

Entonces el No-Yo corresponde al autoextrañamiento del «Yo-Narciso» que no reconoce su propia imagen y se autoextraña para contraponerse a una objetividad (*Gegenstand*) en la que ejercer su propia acción, adquiriendo paulatinamente conciencia de que el No-Yo coincide con la cristalización de su propia libre actividad. Se postula el *Streben*, el «esfuerzo» que tiende a considerar interminablemente todo objeto como idéntico a sí mismo, reconduciendo el No-Yo al Yo, anulando una y otra vez al No-Yo en virtud de su plena identidad —siempre aplazada— con el Yo.

Concebido como libre agente y demiurgo de su propia historia, el género humano es llamado a corresponderse consigo mismo, y esto según las dos modalidades que se alimentan mutuamente y se apartan solo *in abstracto* de la identificación práctica de sujeto y objeto, y de la adquisi-

2. En el actualismo de Giovanni Gentile, el acto de autoconciencia con el cual el espíritu se produce y se pone a sí mismo.

ción de la autoconciencia por la multiplicidad nómada de los yoes empíricos. Que forman parte de una única subjetividad que coincide con la humanidad como un único *Ich* (el Yo trascendental). De la misma manera que, en el ámbito cognoscitivo, la multiplicidad de los objetos pensados se resuelve en la unidad del acto del pensamiento pensante, así en el plano histórico la nómada pluralidad de los yoes empíricos se resuelve en la unidad del género humano concebido como Yo unitario y fin en sí mismo.

El idealismo de Fichte surge como ontología de la Revolución francesa[3], como transposición en el plano ontológico del evento histórico que fue la Revolución: una extraordinaria superación, mediante la praxis transformadora, de las objetivaciones del Yo. El gesto titánico de una humanidad que ha dejado de considerarse como el escenario pasivo de las actividades de los tiranos, y va adquiriendo una subjetividad revolucionaria que se lleva cabo en la arena de la historia. Y ello para que las objetivaciones que ella misma ha puesto en marcha se interrumpan, transformen y reconfiguren con vistas a su adaptación gradual a la razón de la subjetividad agente.

La dialéctica idealista establece una relación orgánica entre un sujeto que actúa, planeando y transformando la totalidad de sus objetivaciones, y un objeto que se modifica, negándose sistemáticamente a aceptar el mundo tal y como es. El objeto no es dado, sino que es un producto; por consiguiente, puede —ontológicamente— y debe —éticamente— ser reprogramado, orientándose hacia una cada vez más marcada identificación con el sujeto agente. La historicidad es el escenario de esta obra titánica de adaptación práctica entre el sujeto y el objeto.

El idealismo desmonta la ontología de la necesidad realista y muestra al ser social bajo una perspectiva diferente. A la pregunta fundamental de la *metaphysica generalis*, «¿qué es el ser?» (τί τὸ ὄν), lo que Aristóteles llamaba τὸ ἀεί ἀπορουμένον, el «eterno problema» (*Metafísica*, 1028b3), la dialéctica idealista responde que el *ens qua ens* es el resultado de una interacción sujeto-objetiva mediada por la praxis. El objeto debe entenderse como no-objetivo, como subjetivo, al ser activado por la interacción constante entre las instancias subjetivas de la acción y las objetivas del obstáculo que resiste a la acción y, al mismo tiempo, le permite desplegarse.

Este es el único hecho concreto posible, en contraste con los falsos realismos *à la page*, que proclaman la vuelta a la realidad y, de igual modo, la presentan de forma deshistorizada e irreal. El idealismo es la única ma-

3. Cf. M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlín, 1965.

nera de ser auténticamente realistas, de pensar lo real en su concreto devenir, desde una perspectiva que marca su inversión tal y como se ha manifestado en el mundo moderno —desde Descartes al Feuerbach criticado por Marx, desde Locke al nuevo realismo—. Lo defendían muy bien Fichte, Hegel y Marx, el cual, en sus *Tesis sobre Feuerbach*[4], demuestra que el «lado activo» (*tätige Seite*), desconocido por el materialismo clásico, ha sido desarrollado por el idealismo.

El idealismo no ha considerado lo real «únicamente bajo la forma de objeto dado o de intuición», como ocurre, en cambio, con el materialismo *à la* Feuerbach. El mérito del idealismo, metabolizado también por Marx y Gramsci, consiste en concebir el objeto como *Gegenstand*, como «actividad humana sensorial, praxis» (*menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis*) que se desenvuelve en la historia. Solo el idealismo se revela capaz de presentar una concepción práctica y transformadora del hombre como *freie Wirksamkeit*, como «actividad efectual libre»[5], según el vocabulario fichteano.

Por ello, tal y como argumenta Marx, lo real es «múltiple como múltiples son las determinaciones y las actividades esenciales del hombre»[6] que lo crean. Las críticas que Marx dirigía a Feuerbach, en sus acaloradas tesis de 1845, se podrían emplear justamente contra los realismos hoy en auge. La vuelta a la realidad, tras la posmoderna reducción del mundo a un cuento de hadas, no ha de practicarse en la forma alienada, condicionada por el proceso de mercantilización del dogmatismo realista que asume la objetividad como inenmendable y desligada de todo vínculo del sujeto, en la forma —según las *Tesis* marxianas— de la «intuición sensible» (*sinnliche Anschauung*), que degrada al sujeto a mero conocedor inerte de la realidad dada (el sujeto espectador cartesiano).

Por el contrario, este retorno, para no permanecer en el horizonte simbólico y real del reino animal del espíritu dominante, tiene que configurarse como el descubrimiento de la *Wirklichkeit*, de la «concreción histórica» producida por el vínculo práctico que une el sujeto al objeto. Dicho de otro modo, se debe pensar la sujeto-objetividad como modalidad de correlación esencial entre la humanidad —concretamente agente en la historia— y el mundo histórico como lugar de las materializaciones

4. MEW III, p. 533.

5. J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza* [1796-1797], trad. de L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 28 [J. G. Fichte, *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994].

6. MEW XL, p. 546.

de dicha actividad, de acuerdo con una fecunda conexión biunívoca de «determinación recíproca» (*Wechselbestimmung*), por la cual el sujeto actúa sobre el objeto que, a su vez, interviene sobre el sujeto. El sujeto no refleja inerte al objeto, al contrario, obra concretamente sobre él, transfigurándolo y acabando por ser transformado también él.

Contra las muchas formas del subjetivismo abstracto (que, como el arte, absolutizan al sujeto separándolo del mundo real) y contra las interpretaciones del materialismo ingenuo (que absolutiza al objeto como algo dado que reflejar y santificar de forma científica y religiosa), la concreción idealista se plantea como el punto de equilibrio entre las dos instancias, las que el código sujeto-objetivo posibilita. La realidad es el producto siempre reproducido, históricamente determinado y en devenir, de la subjetividad agente del género humano y de su acción, pues *nihil a se alienum putat* [nada humano le es ajeno]. La *praxis* es el *medium* que activa la intrascendible unión entre el sujeto y el objeto, el *trait d'union* entre ambos.

MODO DE PRODUCCIÓN Y MUTUA DETERMINACIÓN ENTRE SUJETO Y OBJETO

> «Dado que no hay ninguna pasividad en el Yo, ni puede haberla, este llega necesariamente al resultado de que todo el sistema de los objetos para el Yo debe ser producido por el propio Yo».
>
> J. G. Fichte, *Fundamento del derecho natural*

La praxis convierte la subjetividad en objetiva y, al mismo tiempo, permite que la objetividad actúe sucesivamente sobre la subjetividad, en una recíproca relación de mediación entre el objeto y el sujeto, partes integrantes de una relación indisoluble en virtud de la cual cada uno se da por mediación del otro. La *Subjekt-Objektivität* queda asegurada, dado que el No-Yo es el producto del Yo, de cuya libre praxis es una objetivación concreta, siempre transformable. Sin embargo, no cabe pensar que la tesis según la cual el Yo determina al No-Yo haya de resolverse en una forma de subjetivismo absoluto para «almas bellas»[1]. Todo lo contrario, dicha tesis es el fundamento de un concepto que tiene debidamente en cuenta la concreción objetiva, histórica y social del modo de producción, pero, al mismo tiempo, no elimina su origen subjetivo.

La historia, en efecto, no se presenta como una secuencia ingobernable de acontecimientos que la subjetividad padece pasivamente, sino, de manera diametralmente opuesta, como una serie de objetivaciones humanas y de sus superaciones, en cuyo ritmo dinámico se desarrollan los pensamientos, las necesidades, las ideas y las representaciones. La objetividad determinada por la subjetividad vuelve a actuar de rebote sobre ella, condicionándola. El «modo de producción» (Marx), o bien, el concreto «mundo histórico» (Hegel) en el que permanecemos, puede ser derrocado por la praxis que lo ha puesto en marcha.

La libertad del Yo agente resulta, por consiguiente, condicionada y, a la vez, absoluta; *condicionada*, al desplegarse en situaciones objetivas

1. Cf. F. Beiser, *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard UP, Cambridge, 2002.

que oponen una resistencia a la acción del Yo, condicionándolo; *absoluta*, porque el hecho de que el Yo esté condicionado por el No-Yo no impide que el primero sea libre de transformar al segundo. Concebir el Yo como absolutamente determinante del No-Yo, sin admitir al mismo tiempo la determinación que este último ejerce sobre aquel, significa hundirse de nuevo en la abstracción utópica de quien ignora toda relación con el mundo. De manera opuesta y complementaria, reconocer el carácter absoluto del No-Yo como determinante integralmente del Yo significa limitar el Yo a simple producto pasivo de las situaciones, a simple objeto entre los objetos, de acuerdo con la lógica de la cosificación dominante.

Como hemos visto, el concepto de praxis se convierte en el nexo de unión entre el sujeto y el objeto en la acción-en-acto del *facere*. La sujeto-objetividad se basa, pues, en la *praxis* que establece una relación dinámica y biunívoca entre los dos términos. Estos últimos existen siempre y solo en ese vínculo de mutua mediación, en virtud del cual el objeto es el producto del sujeto que, a su vez, está condicionado por la resistencia del objeto.

Asimismo, no es únicamente el No-Yo el que actúa sobre el Yo, determinándolo, según afirma el materialismo dogmático hijo de la escisión moderna. Junto con esta dimensión, que no es irrelevante (estamos constantemente bajo la influencia, ya sea en nuestro pensar, ya en nuestro actuar, de las condiciones históricas y sociales vigentes), el idealismo de la sujeto-objetividad también hace hincapié en la otra determinación, según la cual el No-Yo está determinado por el Yo, en un doble sentido. El primero existe como objetivación del segundo —como resultado de su libre posición en la historia—, por eso mismo el No-Yo no puede considerarse legítimamente como algo definitivo, resultando ser un producto transformable por la acción del Yo que lo ha puesto.

El No-Yo, una vez producido por la acción del Yo como praxis cristalizada y, por tanto, como mundo histórico concreto, ejerce, a su vez, una resistencia. De esta manera, afecta al Yo en los ámbitos simbólico y real; conforme al concepto marxiano de la *Produktionsweise*, el «modo de producción» concebido como objetividad que condiciona la subjetividad pero sin neutralizar su operatividad práctico-transformadora. Al compás de esta dinámica de planteamiento del Yo, de libre objetivación, de condicionamientos por parte de sus objetivaciones y de una transformación siempre renovada mediante la praxis, la historia del género humano —entre encuentros y desencuentros, alienación y desalienación— va avanzando como proceso de realización de sus potencialidades ontológicas.

A esta luz, emerge la auténtica naturaleza de la ontología de la praxis como idealismo realista o, si se prefiere, como *idealismo de la concreción*

histórica. Esta última, es decir, la realidad considerada como el resultado de un proceso práctico mediado por la temporalidad y la acción, cobra envergadura en el resultado real de la praxis, la cual, para ser, tiene que objetivarse —como hemos visto—, oponerse a un objeto que después la condicionará. El idealismo no significa, pues —según la imagen estereotipada transmitida por las triunfantes visiones demenciales, ideológicamente condicionadas[2]—, renunciar a enfrentarse a la realidad y escapar hacia un pensamiento abstracto encerrado en sí mismo, conforme al *pathos* de la distancia representado por la imagen del filósofo aislado en su torre de marfil. Por el contrario, la visión idealista afirma la primacía de la acción sobre el ser, del hacer sobre lo hecho, de la praxis subjetiva sobre la realidad objetiva.

El idealismo es la única posibilidad de tener en cuenta la concreción histórica de lo real, sin caer en las desviaciones de la pseudorrealidad de los realismos que no tienen ningún sentido histórico. Si bien es cierto que el Yo interviene sobre el No-Yo, determinándose a sí mismo al determinarlo a él, también es cierto que el No-Yo actúa a su vez sobre el Yo influyendo en su proceso evolutivo. El Yo pone al No-Yo, y este, una vez que ha sido puesto, ejerce una acción —un «choque» (*Anstoß*), según el léxico fichteano— sobre el Yo —llamado a obrar activamente—, transformando al Yo y superando la resistencia que este le opone. Pensando y practicando la acción en la concreción históricamente determinada, el praxismo trascendental puede situarse a una distancia segura tanto del mecanicismo fatalista como del voluntarismo espontaneísta abstracto.

El tercer principio del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de Fichte trata esta *Wechselbestimmung*, la «mutua determinación» entre el Yo y el No-Yo[3]. Es esta *Wechselbestimmung* la que le permite mantenerse a una distancia segura tanto de la Escila de la transformación materialista del Yo en mera determinación del No-Yo como de la Caribdis del subjetivismo, incapaz de considerar la importancia de las objetivaciones prácticas y de la dimensión de la concreción histórica.

La política se configura, pues, como una lucha entre el impulso por cambiar prácticamente el mundo y el reconocimiento realista de los obstáculos efectivos que dificultan —pero nunca imposibilitan— dicha operación. La concepción de la relación biunívoca entre el Yo y el No-Yo pue-

2. De las muchas visiones demenciales que circulan acerca del idealismo, merece la pena recordar por lo menos la de B. Russell, *Storia della filosofia occidentale* [1945], trad. de L. Pavolini, Tea, Milán, 2003, especialmente la parte sobre Fichte (pp. 687-688) [B. Russell, *Historia de la filosofía occidental*, Austral, Madrid, 2013].

3. J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* [1794], ed. de G. Boffi, Bompiani, Milán, 2003, p. 267.

de compendiarse muy bien en la consideración marxiana según la cual los hombres hacen libremente su propia historia, pero en circunstancias objetivas que, al ser el fruto de la tradición y de la acción objetivada, se presentan como si fueran independientes entre sí[4].

Para tener una mirada libre de toda agorafobia intelectual y de los enredos de la perezosa historiografía, la concepción materialista de la historia se inscribe plenamente en el horizonte de un idealismo de la concreción histórica de este tipo. Los hombres hacen libremente su historia, objetivándose y también condicionados por dichas objetivaciones, bien en las formas de su pensamiento, bien en las de sus acciones. En cuanto objetivas, estas condicionan a los sujetos; en cuanto praxis materializada, pueden transformarse una y otra vez.

En este sentido, según lo que hemos expuesto en otro estudio[5], es preciso llevar a cabo una nueva orientación gestáltica y considerar a Marx —muy a su pesar— como «idealista nato»[6], por emplear una expresión de Gentile. En coherencia con la sujeto-objetividad, la idea que la historia tiene de la «ortodoxia hegeliana de Marx»[7] —como la denominó Croce— es *materialista*, en el sentido de que presta atención a la dimensión de la concreción histórica como escenario de las aventuras de la conciencia humana y del proceso de humanización del hombre; pero también es *idealista*, pues se fundamenta en la concreción histórica que adopta la identidad entre el Sujeto y la Totalidad, la humanidad y sus objetivaciones históricas[8], considerando lo real como un proceso continuo.

El idealismo supone, pues, la condición de verdad de la concreción histórica, el devenir como el resultado de la acción. Por un lado, la con-

4. «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen *a su libre albedrío* (*aus freien Stücken*), bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado» (K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* [1852], en K. Marx y F. Engels, *Opere scelte*, ed. de L. Gruppi, Riuniti, Roma, 1966, p. 913 [K. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Alianza, Madrid, 2009]). Cf., además, K. Marx y F. Engels, *Ideologia tedesca*, ed. de D. Fusaro, Bompiani, Milán, 2011, p. 373 [K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Universidad de Valencia, 1991]: «Las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que este hace a las circunstancias» (*die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen*).

5. Nos permitimos remitir una vez más a nuestro *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milán, 2009, pp. 178 ss.

6. G. Gentile, *La filosofia di Marx* [1899], Sansoni, Florencia, 1974 p. 164.

7. B. Croce, «L'ortodossia hegeliana del Marx»: *Quaderni della 'Critica'* 8 (julio de 1947), pp. 1-8.

8. Sobre el idealismo de Marx, véase especialmente C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, Il Prato, Padua, 2007, pp. 68 ss.

cepción materialista de la historia aspira a deducir las producciones simbólicas a partir del marco histórico concreto en el que van madurando, considerándolas como una modalidad fundamental en la que los hombres toman conciencia de la objetividad en la que viven y piensan, y quedan condicionados por dichas simbolizaciones —en esto se produce la influencia del No-Yo sobre el Yo—. Por otro lado, esta concepción se hace cargo de la instancia práctico-transformadora como avance histórico, identificando en la acción que cambia conforme a la praxis su mundo histórico (el No-Yo determinado por el Yo), el antídoto contra la ideología de los alabadores de la realidad existente. El concepto de «modo de producción» puede considerarse como una manera *sui generis* para clasificar la relación idealista de *identidad en la oposición* entre el Yo y el No-Yo, enriquecida con una teoría de la ideología y una deducción social de las categorías introducidas gracias a Marx[9].

Tal como queda dicho, la ontología de la praxis se presenta como un idealismo de la concreción histórica. Existe una *concreción realista*, en el sentido de que lo real se concibe como una existencia objetiva —esto es, como un producto concreto del proceso histórico— que limita, dificulta, frena y condiciona al Yo. Y existe un *idealismo*, en el sentido de que lo real se concibe como el producto de una libre posición del Yo. La realidad coincide con el resultado materializado, según el orden del tiempo y la actividad del Yo. Por esta razón, el ente siempre puede transformarse mediante la acción que lo pone, en contra de toda idea que lo considera definitivo. Creer que es inmutable y autónomo, como ocurre en el reino animal del espíritu capitalista, significa olvidar la naturaleza subjetiva del objeto, su «ser» como resultado de una *positio* nunca definitiva. Con la sintaxis de Fichte, en el Yo «lo limitante del No-Yo es su propio producto»[10]. La concepción idealista según la cual la realidad se viene haciendo, se confirma de nuevo como el único fundamento posible para interpretar la concreción histórica.

Según la *Wechselbestimmung*, las circunstancias originadas por los hombres forman, a su vez, a los hombres, determinando su desarrollo y la dimensión simbólica[11]. No existe primero el sujeto y luego el objeto, o viceversa, según el modo de pensar propio del *logos* abstracto. Al contrario, conforme al postulado hegeliano del círculo, el origen reside en

9. Cf. É. Balibar, *La filosofia di Marx* [1993], trad. de A. Catone, Manifestolibri, Roma, 1994, pp. 23 ss. [É. Balibar, *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000].

10. J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, ed. de I. H. Fichte, Veit, Berlín, 1845-1846, I, p. 477.

11. Cf. K. Marx y F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 373.

la relación sujeto-objeto, en la determinación recíproca del Yo como determinante del No-Yo y, además, condicionado por él, de acuerdo con lo que la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach* califica de «coincidencia de las modificaciones de las circunstancias y de la actividad humana».

Por esta razón, es una prerrogativa del praxismo trascendental la visión sinóptica de las dos instancias —el determinar y el ser-determinado— como elementos esenciales del Yo. Este último existe siempre y solo en la identidad del acto de actuar y de ser-actuado, como acción que se concreta condicionada por sus propias objetivaciones y, por consiguiente, en el intento de trascender estas operativamente superando su resistencia[12].

Se comprende, una vez más, que las vicisitudes del género humano no son más que la historia del proceso de reconocimiento gradual del No-Yo por parte del Yo. El resultado depende totalmente del esfuerzo emprendido siempre por la libre praxis. Su momento cumbre es superar el extrañamiento inicial e identificar el Yo con el No-Yo; con otras palabras, reconocer la identidad en la oposición, entre el sujeto y el objeto, la humanidad y sus objetivaciones. La libertad, una vez más, no corresponde a una situación dada para disfrutar pasivamente, de modo inactivo, sino que constituye la condición que favorece la lucha para liberarse, el esfuerzo para soltarse del No-Yo, para asimilarlo a sí, «antropizarlo», en el sentido tanto del *trabajo* que obra en la naturaleza imprimiéndole el sello de la subjetividad humana como de la *praxis* que actúa en las configuraciones objetivas de la sociedad, transformándolas.

Desde esta perspectiva, el trabajo revela su verdadera naturaleza de praxis mediante la cual el hombre «antropiza» el mundo que lo rodea, adaptándolo a su subjetividad agente. De acuerdo con un tema central del pensamiento idealista (aparece en *Fundamento del derecho natural* de Fichte, en *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en los *Manuscritos de París* de Marx, en *Génesis y estructura de la sociedad* de Gentile, y también en los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci), el hombre se «autoproduce» en su historia mediante el trabajo y la praxis social, que coincide con el resultado nunca definitivo de su propio obrar, con la actividad determinada libremente en la historia y los logros prácticos en los que se objetiva.

12. «Captarse a sí mismo en esta identidad del acto de actuar y del ser-actuado, y no en el actuar o en el ser-actuado, sino en la identidad de ambos, y captarlos, por así decirlo, en el acto, comprender al Yo puro y apoderarse del punto de vista de toda la filosofía trascendental» (J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza* [1796-1797], trad. de L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 22 [J. G. Fichte, *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994]).

Según la *Fenomenología* hegeliana, el Espíritu es movimiento, acción, libre autoproducción. La autoproducción del hombre mediante la praxis del trabajo —la acción antropogénica orientada hacia el mundo de la naturaleza— es un proceso de desarrollo. En este —en términos hegelianos— el espíritu se objetiva en el mundo, se separa de sí mismo, se vuelve otro, se aliena y luego retorna otra vez a sí mismo, enriquecido por todas las determinaciones adquiridas en este proceso de autoproducción, consciente de sí como praxis que se ha objetivado. En palabras de Gentile, «el hombre crea su humanidad trabajando»[13].

Esta es otra manera de argumentar que la esencia del hombre es histórica y coincide con el hecho de autoproducirse a través del trabajo, mediante la libre acción que se lleva a cabo temporalmente en forma social. Por esta razón, en contraste con las reconstrucciones dominantes[14], no es posible considerar a Locke como el fundador de la naturaleza antropogénica del trabajo. Según el pensador inglés, la actividad laboral —así en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*[15] (1690)— atañe al individuo robinsoniano, que accede a la comunidad con el único fin de tutelar los frutos de su propio trabajo que ha producido de manera aislada.

En cambio, el mérito de haber descubierto el carácter formativo y antropogénico, en el sentido social, de la actividad laboral como proceso de mediación entre la humanidad y el mundo circunstante, le corresponde a la tradición idealista. Parafraseando los *Manuscritos de París* marxianos, el hombre se afirma como *Gattungswesen*, como «ser que pertenece a un género», solo realizando su trabajo en el mundo objetivo. En efecto, el trabajo, o sea, el formarse del hombre a través de su actividad práctica, da paso a que la naturaleza y el objeto se muestren como resultado de la acción humana, como objetivaciones de la vida genérica o, también, como mediación operativa entre el sujeto y el objeto.

Al igual que la humanidad puede perderse en sus objetivaciones históricas, en las que debería realizarse, así también puede hacerlo en el proceso laboral, que debería acompañarla a lo largo del camino que la lleva a ser ella misma. Esto ocurre con las formas alienadas de la actividad laboral que surgen en el terreno agonal de la sociedad de mercado. A cada individuo se le impone de manera unidimensional una única forma de trabajo, en detrimento de sus multifacéticas potencialidades de desarrollo multilateral.

13. G. Gentile, *Genesi e struttura della società* [1943], Le Lettere, Florencia, 1994, p. 112.

14. Cf., por ejemplo, N. Bobbio, *Studi lockiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1965.

15. J. Locke, *Trattato sul governo* [1690], trad. de L. Formigari, Riuniti, Roma, 2006, pp. 70 ss. [J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Tecnos, Madrid, 2010].

La miseria del orden económico, a merced de esa división del trabajo que hace imposible el libre desarrollo de una humanidad armoniosa y reconciliada, fragmentándola en individuos parciales y unidimensionales, es denunciada con vibrante *pathos* en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller, en la *Filosofía del Espíritu* de Jena de Hegel (y después en la *Enciclopedia*, § 525-526) y en los *Manuscritos de París* de Marx. El trabajador moderno, oprimido por la escisión moderna y la división del trabajo coherente con las lógicas de descomposición del *logos* abstracto, es esclavizado por el proceso laboral cuyo dueño debería ser él mismo. También en este caso, tiene lugar la típica inversión entre el sujeto y el objeto que acompaña a la cosificación moderna: el objeto se vuelve autónomo hasta expulsar al sujeto que lo ha creado y reducirlo a la condición de su dócil esclavo, en un olvido mortal del carácter sujetivo del objeto.

El individuo se pierde precisamente donde debería afirmarse: en el proceso de trabajo convertido en un fin en sí mismo. Dominado por su producto, el trabajador se comporta como un yo abstracto, con la típica pasividad de las cosas ante el proceso de producción que se ha apoderado del mundo. La concreción multidimensional de la actividad laboral como un proceso cumplido y rico en determinaciones se disuelve en la monotonía cosificadora de cada ejecución individual abstracta que el trabajador está obligado a realizar: de la tediosa e incesante repetición de una sola de las diecinueve operaciones necesarias para crear un alfiler en la fábrica —según el ejemplo de Adam Smith— a las interminables horas de llamadas telefónicas que atienden los operadores telefónicos actuales.

En palabras de Hegel, el trabajador «no tiene un trabajo concreto, al contrario: su fuerza consiste en el análisis, la abstracción, la descomposición de lo concreto en muchos aspectos abstractos. Su mismo trabajo se hace totalmente mecánico o pertenece a una determinación múltiple; pero, cuanto más abstracto se hace, tanto más acaba siendo solo actividad abstracta»[16].

Resulta difícil no destacar la profunda analogía entre la «descomposición de lo concreto en muchos aspectos abstractos» —que Hegel denuncia aquí— y la moderna fragmentación social en la que está desarticulada la comunidad humana. Se trata de procesos que encuentran su común denominador en la lógica atomizante del intelecto abstracto y que, en consecuencia, remiten igualmente a la escisión como figura peculiar de la época moderna.

16. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Geistes* [1803-1804], en *Jenenser Realphilosophie* I, *Sämtliche Werke*, ed. de G. Lasson, XIX, p. 215; *Filosofia dello Spirito jenese*, trad. de G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari, 1971, p. 147.

LA HISTORICIDAD COMO ESCENARIO DONDE EL HOMBRE DEVIENE HOMBRE

> «No hay otro fin de la creación activa de la humanidad que no sea la humanidad misma».
>
> N. DE Cusa, *Las conjeturas*

No puede haber realidad verdadera en la falsa realidad. Como hemos dicho, la pseudoconcreción del realismo dogmático halla su máxima expresividad en la eliminación de la dimensión histórica, tal como aparece en la concepción del objeto como *datum* no sometido a los flujos del devenir. Una realidad concebida ahistóricamente se trueca dialécticamente en su contrario. En otros términos, se transforma en la irrealidad del objeto considerado abstractamente, suprimiendo al sujeto que lo ha creado y, por tanto, el proceso temporal que ha posibilitado su génesis y su constitución.

El realismo —hijo del *logos* abstracto y de su *vis* de descomposición— analiza el resultado de los procesos históricos, deshistorizándolo y, por tanto, separando abstractamente el producto del proceso que lo hizo posible. De esta forma, el objeto resulta fetichizado como simple presencia dada, en el olvido del devenir que lo ha producido. El realismo metaboliza por tanto los dos principales supuestos ideológicos de la época que se alimentan recíprocamente: la naturalización de lo que es histórico y social y, de forma sinérgica, la remoción forzosa de la pensabilidad de la transformación mediada por la praxis y el tiempo.

De manera diametralmente opuesta, la razón dialéctica analiza los procesos en su movimiento concreto, en su origen y desarrollo marcado por las contradicciones. Para el *logos* concreto, el objeto no se corresponde con una mera presencia, sino que solo se puede comprender si se considera en el proceso concreto que lo hizo posible, asentado firmemente en el devenir. Para el enfoque dialéctico y según la afirmación de Croce, «real no hay nada más que la historia»[1]. La realidad es tal únicamente si

1. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bibliopolis, Nápoles, 2007, p. 370 [B. Croce, *Teoría e historia de la historiografía*, Escuela, Buenos Aires, 1955].

deviene, es decir, si se considera como procesualidad de la acción, como resultado del obrar humano siempre retomado históricamente.

Lo concreto, concebido como el resultado presente y nunca definitivo de un proceso que emana del pasado y se extiende hacia el futuro, es dialéctico. En efecto, el devenir es el resultado de las contradicciones y es capaz de mostrar el ser y, al mismo tiempo, el no-ser de las cosas que son; con palabras de Gramsci, «la objetividad es un devenir»[2]. La dialéctica es siempre *dialéctica de lo concreto*: su objeto coincide con el con-crecimiento dinámico de las partes internas de la Totalidad, con la *omnitudo realitatis* (la realidad en su sentido pleno), que se da como movimiento temporalmente mediado, como unidad contradictoria del ser y el no-ser que se resuelve en el devenir.

La realidad pensada como *Objekt*, como simple presencia y, por tanto, no como resultado de la acción humana históricamente determinada es, por esta razón, concebida sin la historia. Es el malentendido que la sexta de las *Tesis sobre Feuerbach* define de la forma siguiente: «Hacer abstracción del curso de la historia», enfermedad consustancial a todo realismo de la pseudoconcreción. Se precipita así, según la terminología de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, en el *champ infernal du pratico-inerte* [el campo infernal de lo práctico-inerte][3], en la cristalización de la praxis transfigurada en una objetividad muerta y opaca, inaccesible a la acción humana.

En el lado opuesto, la praxis y la historicidad están idealmente unidas por ese vínculo simbiótico que se expresa en la concepción del objeto como producto histórico de un hacer, como resultado nunca definitivo de un proceso marcado por la praxis y por la relación cambiante entre el Yo y el No-Yo. El capital deja de ser pensado como objeto que es dado siempre y empieza a ser considerado, citando la séptima de las *Tesis sobre Feuerbach*, como *ein gesellschaftliches Produkt*, «un producto social» de la acción humana que se despliega en la historia. No hay nada fatal en la configuración de las relaciones de producción y existencia.

El praxismo trascendental se configura, por eso mismo, como una ontología histórica que, pensando el tiempo presente como un producto del pasado, se abre al futuro como una dimensión de ulterioridad no destinal, programable con la acción y con el pensamiento. Lejos de corresponder —según la gran narrativa de la que el propio realismo se alimenta— a un presente eternamente reproducido por estar apartado del devenir histórico, el futuro coincide con el espacio abierto de las posibi-

2. *Cuadernos de la cárcel*, II, XVIII, § 17.

3. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960, p. 349 [J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1979].

lidades reales de la historia, de las que solo la praxis humana puede hacerse cargo, actuando con vistas a su traducción como acto.

La cámara oscura de la ideología[4] no ha dejado de funcionar realísticamente, presentando la realidad como un modo natural —ni criticable, ni transformable— de habitar el mundo. De esta manera, no solo la sociedad y las instituciones económicas, jurídicas y políticas son hipostasiadas como «cosas en sí», en un olvido total de su naturaleza determinada histórica y socialmente. La misma antropología del régimen especulativo —la multitud de los últimos hombres robinsonianos que ya no creen en nada— se hipostasia como la forma natural —*la única* posible— de coexistir en el espacio social. Al ser el resultado de una mutación antropológica provocada por las lógicas modernas, el individuo abstracto y anticomunitario se presenta como la única forma posible, por ser natural, de habitar el espacio social. De este modo, se elimina ideológicamente el origen histórico y, en perspectiva, su posible superación.

El individuo abstracto de la civilización de los «robinsones» es de por sí un producto histórico y social. Se trata del resultado de un largo y articulado proceso mediante el cual el mundo de la producción de mercado fetichizada y autonomizada ha forjado a su imagen y semejanza un perfil humano *ad usum sui*, alienando a la humanidad respecto a su potencial y, al mismo tiempo, provocando la división entre el individuo y el género humano, entre el sujeto y la comunidad social.

Desde el punto de vista realista —que se proclama deshistorizado—, el ente no es el resultado histórico de la acción humana, el individuo abstracto, la fragmentación moderna y la cosificación actual, todo se registra simplemente como el binomio letal de la certeza representativa y la descripción avalorativa en la que se condensa la naturalización de los productos históricos y sociales. Parafraseando la novena de las *Tesis sobre Feuerbach*, la altura máxima a la que puede llegar el realismo de la *adaequatio* es el reflejo exacto, sin juicios de valor, de las soledades atomizadas de nuestra malvada sociedad.

La presentación del ser en su pura efectividad —descontextualizado de la dinámica histórica que lo ha generado— no solo impide pensar su crítica y su transformación, sino que revela además su carácter *avalorativamente valorativo* y *realísticamente irreal*. La descripción avalorativa de lo que es, como si no pudiera ser otra cosa, conlleva en sí misma, como hemos expuesto, la implícita proposición ideológica de la neutralización del doble movimiento de la crítica y la praxis. De esta manera,

4. Cf. K. Marx y F. Engels, *Ideologia tedesca*, ed. de D. Fusaro, Bompiani, Milán, 2011, p. 345 [K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Universidad de Valencia, 1991].

la presentación del ser no como algo dado históricamente o producido praxísticamente, equivale ya, *eo ipso*, a la «des-realización», es decir, a la remoción de la concreción real y del efectivo «con-crecimiento» —mediado por la historia y por la praxis— que caracteriza a la realidad considerada dialécticamente.

A una distancia segura de la «lógica ideológica», el ser humano no coincide con el individuo universalizado, ni puede ser concebido, excepto para aquellos que tengan una falsa conciencia, como abstracción del individuo robinsoniano presentado como su forma natural de estar en el mundo. Según la sexta de las *Tesis sobre Feuerbach*, extensamente comentada en los *Cuadernos de la cárcel*, el ser humano es *das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* —«el conjunto de las relaciones sociales»—; la relación dinámica, social y comunitaria que enlaza a los individuos entre sí en el espacio vivo de la comunidad. A diferencia del realismo, que naturaliza el presente histórico, la perspectiva idealista, hija de la conciencia infeliz burguesa, busca la emancipación universal. La sociedad actual no agota el potencial del ser humano, más bien representa la expresión quintaesencial de su perversión.

Por esta razón, el punto de vista de la conciencia infeliz idealista es lo universal del género humano, concebido como un único Yo —así en Fichte y Gentile— o, según la décima de las *Tesis sobre Feuerbach*, la *vergesellschaftete Menschheit*, la «humanidad socializada»; mejor dicho: el universalismo de la alienación planetaria transmutado, a través de la praxis, en universalismo comunitario de un género humano donde los individuos particulares se identifican como una parte libre e igual del género humano en sí unitario.

En palabras de Gramsci, el *telos* del proceso histórico consiste en adquirir conciencia de que lo objetivo existe siempre y solo como «humanamente objetivo», es decir, como *subjetivamente objetivo* (el objeto como producto del sujeto, como objetividad siempre mediada por la subjetividad). La objetividad máxima coincide entonces con lo «universal subjetivo», con lo que es válido «para todo el género humano *históricamente* unificado»[5]. Esto significa que la lucha por la objetividad es al mismo tiempo la lucha por la reducción del mundo objetivo a imagen de la subjetividad humana unificada en un único Yo. Siempre en palabras de Gramsci, «este proceso de unificación histórica se produce con la desaparición de las contradicciones internas que destrozan a la sociedad humana»[6], hasta que el Yo se reconozca plenamente a sí mismo en sus objetivaciones históricas.

5. *Cuadernos de la cárcel*, VIII, § 177.
6. *Ibid*.

VERDAD Y TEMPORALIDAD: PARA UNA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE LA HISTORIA

> «Si una gran filosofía es expresión del pensamiento de su tiempo, expresa también lo que le falta a ese tiempo y lo que está maduro para realizarse en el mundo que viene. Solamente así cumple su tarea de escudriñamiento y de aclaración, avanzando hacia lo que hay en ella de novedad latente: hacia la sociedad mejor, hacia el mundo más verdadero».
>
> E. Bloch, *Sujeto-objeto*

Las potencialidades del género humano podrían considerarse realizadas *in actu* si este se reconciliara por fin con el No-Yo (conformado por la praxis del propio Yo) y tomara conciencia de sí mismo como sujeto unitario e indiviso (como yo trascendental), fin en sí mismo, en un trascendimiento completo de las condiciones que impiden que esto ocurra (desde las divisiones racistas hasta las clasistas). El único propósito del ser inmanente de la humanidad es su libre desarrollo, fin en sí mismo, el auténtico ser-para-sí del género humano. Ello puede realizarse solo en la forma de libre e igual despliegue de las potencialidades de cada uno de sus integrantes como partes de una totalidad en movimiento, de una humanidad considerada como sujeto unitario.

Para que esto sea posible, es condición imprescindible superar el No-Yo mercantilista y entablar relaciones comunitarias con los individuos igualmente libres, liberados pues de toda alienación y clasismo que el actual reino animal del espíritu produce fisiológicamente. En la época moderna, la Revolución francesa de 1789 y la rusa de 1917 corresponden a los dos momentos más importantes de este proceso de autorreconocimiento del género humano mediado por la acción para superar los obstáculos que lo impiden, desde las desigualdades jurídicamente sancionadas por la división en clases sociales (1789), a la discriminación social hecha posible por el clasismo capitalista (1917).

Es en este sentido como debemos interpretar la figura hegeliana, asumida después por Marx, de la relación dialéctica entre el amo y el esclavo. La verdad de este proceso no solo reside en el segundo: el recono-

cimiento del trabajo por parte de su explotador se convierte en la base para el autorreconocimiento de toda la humanidad como Yo autónomo e indivisible, capaz de comprender finalmente que el trabajo es de su propiedad y es indivisible, no es objeto de dominación esclavista ni de compraventa librecambista.

Una vez más, la verdad no coincide con la correcta comprobación del objeto por parte del sujeto, sino que se identifica con el proceso histórico de progresiva autoconciencia del sujeto mismo, de su posición en el cosmos social y de las contradicciones que lo animan, siguiendo el ritmo temporal con el que el género humano va tomando conciencia de sí mismo, transformando sus objetivaciones en formas que cada vez corresponden más con él.

La verdad corresponde, hegelianamente, al proceso mediante el cual lo verdadero se convierte plenamente en sí mismo (la Verdad como Totalidad y como Resultado). Esto implica una dinámica temporal que, tejida de alienación y desalienación, de pérdida y reencuentro, culmina en la autoconciencia del género humano, por fin consciente de sí mismo como sujeto y objeto, como libre actor de su historia. Esta última avanza a través de conflictos para el reconocimiento y la autoconciencia universalista progresiva. En otras palabras, se desarrolla mediante la secuencia de las acciones concretas con las que el sujeto actúa en el mundo, objetivándose y, por este camino, instaura formas de vida social que se corresponden cada vez más con sus potencialidades ontológicas.

Este último aspecto nos hace afirmar que la sociedad de mercado actual es objetivamente escandalosa, porque permite que coexistan la socialidad, la individualidad y la libertad en formas que contradicen su concepto racional y que provocan el extrañamiento del género humano respecto a sus potencialidades. Lejos de ser fin en sí mismo, el género humano en la sociedad fragmentada está sometido a su propio producto, mientras que el proceso de producción se ha convertido en un sujeto autónomo.

Pero incluso desde esta perspectiva, el proceso que hemos señalado como fundamento del conocimiento, coincide con el de la humanidad que libremente va creando su historia, repartido en los tres momentos en que el sujeto se pone contraponiéndose a un objeto, se pierde en él y, por último, se vuelve a encontrar en sus objetivaciones, adquiriendo conciencia de la sujeto-objetividad. Con la terminología hegeliana, «el movimiento de lo que es consiste, de una parte, en devenir él mismo otro, convirtiéndose así en su contenido inmanente; de otra parte, lo que es vuelve a recoger en sí mismo este despliegue o este ser allí, esta existencia»[1], superando la alienación

1. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* [1807], ed. de V. Cicero, Bompiani, Milán, 2000, p. 113 [*Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010].

mediante la transformación de la Sustancia en Sujeto, o sea, reconociendo la naturaleza no objetiva del mundo objetivo en el que se había perdido.

La esencia de la «desfatalización» del ser operada por el idealismo radica pues —como afirma Gentile— en la «subjetivación del objeto en el que el sujeto se ha objetivado»[2]; es decir, en superar la alienación y descubrir la naturaleza del objeto como resultado del planteamiento subjetivo, siempre modificable. Empleando las palabras del actualismo revolucionario de Gramsci, es preciso «convertir en 'subjetivo' lo que se da 'objetivamente'»[3]. El mundo objetivo, de intelecto abstracto, concebido como un mundo aparte, se revela, según la razón dialéctica, como un producto temporalmente determinado por la praxis del sujeto y, por tanto, como su objetivación no definitiva. El *logos* concreto produce la «subjetivación del objeto» (la base de la «desfatalización» de la realidad existente), que muestra el origen y la naturaleza de este último, es decir, su ser praxis subjetiva cristalizada históricamente y, por tanto, transformable ulteriormente.

En palabras de Hegel, «la verdad es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es real por medio de su desarrollo y de su fin»[4]. El fin —el hecho de entablar relaciones comunitarias entre individuos libres e iguales a escala universal— no se obtiene historicistamente por mera secuencia histórica; por el contrario, esta lo determina como un esfuerzo práctico, destinado a realizar el potencial ontológico en la forma de lo verdadero-que-se-convierte-en-verdadero.

La inocencia originaria, que ha pasado por la inmensa potencia de lo negativo, se transforma en autoconciencia, consciente tanto del camino recorrido por la libertad humana convertida en mundo, como del reconocimiento del género humano como unitario en su actividad de eliminación praxista de los obstáculos que le impiden corresponderse plenamente consigo mismo. Para corresponderse consigo mismo como Yo en sí y para sí, la mismidad inicial del Yo es «remodelada», «renovada» y «superada» (*aufgehoben*). De hecho, lejos de ser solo una condición dada originariamente, sin participación alguna de la libre acción humana, la correspondencia del Yo consigo mismo se convierte en la conquista de la praxis de la humanidad.

2. G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* [1914], La Nuova Italia, Florencia, 2003, II, p. 72 [G. Gentile, *Sumario de pedagogía como ciencia filosófica*, El Ateneo, Buenos Aires, 1946].

3. *Cuadernos de la cárcel*, IX, § 67.

4. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 69.

La verdad es histórica, puesto que existe solo en la forma del proceso de devenir verdad de la verdad. La misma historia, al ser fundamento ontocrónico de la verdad, toma la forma de *historia salutis*, de teatro en el que el género humano puede desplegar su realización, su unificación real, pasando por lo negativo de la unificación alienada que el mercado global pone en marcha. Por esta razón, desde la perspectiva idealista —de ello hablaremos más detalladamente a continuación—, la filosofía está llamada a ocuparse, hegelianamente, de lo eterno (lo que siempre es verdad) y, al mismo tiempo, de su tiempo histórico, según el cual, para el *logos* abstracto, se configura, una vez más, como una contradicción en los términos. Eternidad y temporalidad conviven como una unidad dialéctica: lo eternamente verdadero es tal en el sentido pleno de su desarrollo histórico, como resultado de la mediación, de una procesualidad inmanente que tiende a transformar en verdad el principio lógico-ontológico. En ello reside el secreto del descubrimiento idealista de la historicidad como *Seinsgrund*, como «fundamento del ser», siguiendo una lógica por la cual el «darse» del ser está en el devenir, en este sentido —y solo en este— según Gentile, hay identidad entre la verdad y su hacerse (*verum et fieri convertuntur*)[5].

Variando la expresión asumida por Heidegger como título y fundamento de su obra maestra de 1927, el ser es historia, puesto que la dimensión de la temporalidad es el horizonte en el que se manifiesta el movimiento de la verdad como un devenir de sí pasando por la pérdida y la recuperación de sí misma. La *Zeitlichkeit* es el horizonte bajo el cual el ser se da y se comprende, como diría Gentile, «la verdad es ella misma pero en su movimiento»[6], en su realizarse a sí misma negando su propia negación. Para coincidir plenamente consigo misma, la verdad debe temporalizarse y encerrar en su interior la mediación de la negatividad y la alienación como momentos negativos —si los consideramos abstractamente—, pero imprescindibles para que pueda llevarse a cabo el proceso del devenir-verdad-de-la-verdad.

Empleando las palabras de la *Enciclopedia* hegeliana (§ 438), «la razón es la Verdad siendo-en-sí-y-para-sí, y consiste en la simple identificación entre la subjetividad del Concepto y su objetividad y universalidad»[7].

5. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1916], Le Lettere, Florencia, 1987, p. 21.

6. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Florencia, 2003, p. 188.

7. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1830], trad. de V. Cicero, Bompiani, Milán, 2000, § 438, p. 719 [G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid, 1999].

La verdad que es en-sí-y-para-sí coincide con el resultado, es decir, con lo verdadero-que-se-convierte-en-verdadero mediante la alienación y su recuperación mediada por el tiempo y la praxis, siguiendo un proceso que culmina en la identificación entre el concepto —no determinado de forma historicista— y la objetividad, o sea, entre el poder-ser y el ser-en-acto. La verdad corresponde, pues, al proceso que conduce a la plena identidad de sujeto y objeto, de concepto y realidad, en la forma de universalización de una libertad que por fin ha impregnado los pilares de lo existente, de acuerdo con la estructura —en sentido hegeliano— del concepto que conduce a una objetividad universal. Por ello, empleando otra vez las palabras de la *Enciclopedia* de Hegel (§ 416), «la meta del espíritu como conciencia es la de hacer idéntico este Fenómeno suyo con su Esencia»[8], en llevar el ámbito objetivo y su potencial a una plena correspondencia.

En este sentido, con arreglo a la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach*, la verdad es una «cuestión práctica» que conlleva la transformación activa de la existencia con miras a su racionalización operativa. Así pues, no es un simple problema teorético, aprisionado en la torre de marfil del pensamiento, sino una cuestión práctica, un actuar según el conocimiento o, si se prefiere, un conocimiento que se hace mundo, impregnando las estructuras de la realidad. Lejos de dejar las cosas que están a su alrededor tal y como son, «el hombre —dice Fichte— debe intentar cambiarlas para que coincidan con la forma pura de su Yo»[9].

La revisión crítica de la relación entre el sujeto y el objeto, con respecto al teorema cartesiano, nos ha llevado a una exploración preliminar de las condiciones de posibilidad de una filosofía de la *praxis*. Esta última también es, precisamente por eso, una filosofía de la historia que toma el *ordo temporum* como secuencia nunca definitiva de las objetivaciones puestas en marcha por la praxis. La orientación teleológica sigue siendo la racionalización práctica del mundo, fundamentada en el supuesto de la deconstrucción de la anticuada y generalizada ideología de la aceptación irreflexiva de lo existente como destino ineluctable.

Es el reconocimiento mismo del carácter subjetivo del objeto lo que hace posible, según hemos visto, la praxis como orientación ideal con vistas a la plena correspondencia entre el sujeto y el objeto aplazada al «día de mañana». «Desfatalizar» la objetividad (desvelando su origen subjetivo

8. *Ibid*., § 416, p. 703.

9. J. G. Fichte, *Missione del dotto* [1794], trad. de D. Fusaro, Bompiani, Milán, 2013, pp. 197-199 [J. G. Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, Istmo, Tres Cantos, 2002].

y práctico) significa establecer las condiciones trascendentales de posibilidad de la *praxis*, así como su *telos* —la humanidad socializada como fin en sí misma—. No hay ninguna necesidad histórica, ninguna ley supuestamente inexorable del desarrollo que asegure el resultado positivo de la dinámica temporal: convertirse-en-otro, extraño a sí mismo para luego recuperar la identidad y llevarla al más alto nivel de autoconciencia.

«¿Cómo es posible —se había preguntado Kant— una historia *a priori*? Respuesta: cuando el que pronostica organiza y prepara él mismo los acontecimientos que anuncia con antelación»[10]. Con mayor razón —tras las aventuras de la dialéctica del siglo XX y el fracaso de toda la teleología del automatismo del devenir histórico—, esta es la única filosofía de la historia que nos podemos permitir. El significado posible de nuestra acción es la única garantía para darle un sentido a la secuencia temporal. Actualmente no hay otra posibilidad de pensar el flujo del devenir temporal como portador de un sentido inmanente, capaz de eliminar los acontecimientos de una accidentalidad típica tanto de las viejas como de las nuevas concepciones del abderitismo histórico.

En un primer momento, parece que la idea de una ontología de la praxis es *toto genere* incompatible con el dispositivo clásico de la filosofía de la historia. En efecto, ¿cómo puede la libertad incondicional del Yo —que se realiza determinando al No-Yo— coexistir con el dispositivo cronosófico que aspira a descifrar *a priori* la «estructura menesterosa», los jeroglíficos y el ritmo ineludible del desarrollo histórico como proceso que despliega un sentido inmanente al entramado de eventos que configuran la secuencia del *ordo temporum*? La posibilidad misma de una libre praxis capaz de determinar al No-Yo y por tanto también la historia como secuencia de objetivaciones según el orden del tiempo parece ser rebatida por la estructura del concepto de *Geschichtsphilosophie* (filosofía de la historia) tal como viene formándose a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

La única posibilidad de preservar la instancia de la libertad práctica quizá pueda vislumbrarse *prima facie* abandonando toda filosofía residual de la historia. De acuerdo con esta opción, se trataría de devolver al devenir su inocencia, según el programa nietzscheano, pensándolo de nuevo

10. «Wie ist aber eine Geschichte *a priori* möglich? — Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt» (I. Kant, *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* [1797]; *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, trad. de F. Gonnelli, en I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 224 [*Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor*, en I. Kant, *Filosofía de la historia*, FCE, Madrid, 1985, p. 101].

como rapsodia de eventos irreales y ajenos a todo posible sentido inmanente. Sin embargo, junto con esta posibilidad hay otra que permite armonizar la libertad práctica con la *Geschichtsphilosophie*. El praxismo trascendental se basa en el entramado de posibilidad ontológica y necesidad moral que facilita una dinámica temporal libre, asegurada por los actos no deducibles del Yo, pero a la vez, permite predecir de antemano la secuencia, hallando en la necesidad moral —el imperativo categórico en su forma histórica, que impone la acción con vistas al acuerdo entre el No-Yo y el Yo y el Yo consigo mismo— lo peculiar del horizonte del acontecer como algo posible y nunca necesario.

El sentido del acontecer histórico, lejos de estar asegurado por el ritmo de la historia y por sus supuestas leyes objetivas, encuentra su seguridad exclusiva asumiendo libremente, en calidad de género humano, la tarea de ser sí mismo, correspondiendo a su concepto. La visión *a priori* del *totum* histórico desempeña, entonces, la función de un ideal regulador de la práctica transformadora; en otras palabras, la función de horizonte de significado global en torno al cual orientar la acción, tomando como propia meta superar la pecaminosidad y alcanzar el *telos* de las libres relaciones según la razón.

Al interrogante que planteaba *El principio esperanza* sobre la posibilidad de vivir, a partir de ahora, el mañana del hoy[11], solo la libre praxis humana puede contestar trabajando activamente para que el ser, vislumbrando posibilidades en el mañana intencional de la conciencia anticipadora, se reconozca en las estructuras del porvenir. Para no claudicar ante las muchas formas del pensamiento que, en la coyuntura actual, privan de cualquier significado el acontecer histórico —reduciéndolo a magma incoherente de acontecimientos irreales y puramente episódicos—, o, también, para no fracasar en la neutralización del sentido de la historia compendiada, como hemos visto, en el teorema hoy hegemónico del «final de la historia», es preciso asignarle un significado al *ordo temporum* y concebirlo como tarea de la praxis de cada uno de los yoes empíricos como partes del sujeto indivisible, la labor de la humanidad que intenta realizar sus propias potencialidades.

Surge lo que podría definirse, con justicia, como una *filosofía práctica de la historia*, que fusiona virtualmente las dos dimensiones de la determinación apriorística del desarrollo histórico y de la libertad práctica como su único fundamento. El papel —la actuación de las relaciones entre individuos libres e iguales según su reconocimiento a escala cosmo-

11. Cf. E. Bloch, *El principio esperanza*, vol. 3, Trotta, Madrid, 2007.

polita— es asumido previamente como orientación teleológica de la acción; y, al mismo tiempo, la historicidad se interpreta como una serie de objetivaciones inevitables de la humanidad que intenta corresponderse consigo misma. De este modo, el dispositivo cronosófico de la filosofía de la historia permanece y transforma profundamente su coeficiente tradicionalmente fatalista.

El significado subyacente a los eventos individuales, capaz de guiarlos para conseguir la unidad, no reside en supuestas leyes de la historia, acorde con las polifónicas maneras en las que en el mundo moderno se ha cumplido el teorema de la secularización. Por el contrario, el sentido de la secuencia histórica subsiste, pero pasa de la historia, pensada como sujeto, a sus actores concretos, y, por lo tanto, a la libre praxis objetivada según el *ordo temporum*, confiriendo forma y significado a la aventura histórica.

La comprensión del significado de la aventura histórica se identifica así con el programa de acción para que ese proyecto se lleve a cabo concretamente por obra de la *vis activa* de la praxis humana. El acontecer histórico no alberga ningún sentido, excepto el que nosotros le damos actuando operativamente, adaptando los acontecimientos de acuerdo con fines y proyectos racionales. La teodicea deja de ser pensada conforme a los términos doctrinales y ontológicos tradicionales, y empieza a ser concebida como el resultado ontológicamente posible y moralmente necesario de la razón práctica. Surge así una *teodicea de la razón práctica*; nuestro actuar es la única garantía para que, al final, el mal no triunfe sobre el bien y para que la secuencia histórica no quede paralizada en el nihilismo hoy imperante. La armonía no está, leibnizianamente, predeterminada, sino que hay que determinarla: coincide con el resultado de nuestro esfuerzo práctico.

La historia, entonces, puede determinarse *a priori*, según los cánones del dispositivo que más caracteriza a la *Geschichtsphilosophie*, pero en el sentido de la orientación teleológica de la acción. Conocer el significado del *ordo temporum* y predecir los resultados futuros es posible, kantianamente, si el conocedor y el actor se identifican uno con otro; es decir, si el conocimiento toma la forma de un programa de acción destinado a permitir que los acontecimientos históricos en cuanto objetivaciones del Yo se correspondan, en concreto, con el ideal que toma como referencia. Por esta razón, el llamado «final de la historia», el eterno dilema de los dispositivos cronosóficos tradicionales, coincide con el *telos* que la razón le atribuye y que realiza actuando activamente para que lo racional se reconozca en el entramado de la realidad.

La revolución copernicana llevada a cabo por el idealismo afecta también a la concepción de la historicidad, dado que desmonta el fatalismo

en todas sus variantes. Al igual que el objeto, en términos gnoseólogicos, también el hecho histórico es el resultado del acto de poner: existe en virtud de la libre acción subjetiva que lo ha puesto *in essere*, en marcha. Por ello, como sugiere Fichte, «en la historia del mundo solo hallaremos lo que hemos puesto»[12]. Esto no significa, por supuesto, que de las acciones de los hombres surja siempre, por heterogénesis de los fines, algo más o, por lo menos, algo diferente respecto a lo que originariamente querían. Quiere decir simplemente que todo lo que acontece es siempre, en su esencia profunda, el resultado del actuar humano modulado en el plano de la inmanencia.

La concepción lineal del tiempo, con tal de no ser considerada como una carrera autorreferencial, automática e independiente respecto de la acción de los individuos, es en sí misma el requisito previo trascendental para que la praxis humana se dé en su determinación siempre recomenzada. El futurocentrismo es la condición necesaria para que tenga lugar una libre praxis con operatividad proyectual. Esta última resulta, en cambio, aniquilada por la hegemonía de una concepción cíclica, en la que, como ocurre hoy en el tiempo del eterno presente, no hay ninguna acción que pueda trascender el horizonte histórico transformado en naturaleza ya dada desde siempre.

Mediante la elaboración de una *Geschichtsphilosophie* ajustada a la razón práctica, se fundamenta ontológicamente *a priori* la posibilidad de considerar la historia como el escenario de la autoconciencia, la praxis, reconocimiento asegurado exclusivamente por la libertad humana abierta hacia un futuro constantemente aplazado y capaz de activar una y otra vez el esfuerzo práctico. La historia no puede terminar, ya que su final coincidiría con la extinción de la humanidad, con el Yo que se objetiva continuamente en el espacio de la temporalidad histórica. Tampoco puede entenderse, si no por la falsa conciencia necesaria de la *apraxia* hoy imperante, como proceso automático y carente de sujeto[13].

Por otra parte, una hipostatización de la historia como objeto autónomo implica la recaída en el nuevo dogmatismo realista que concibe el objeto sin el sujeto, el acontecer sin el actor, los hechos sin sus realizadores. Una vez más, según la dinámica peculiar de la alienación moderna, las objetivaciones del Yo se consideran autónomas y capaces de determinar al propio Yo, en esa funesta inversión entre sujeto y objeto —la ab-

12. GA I, 1, p. 203.

13. Cf. L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspero, París, 1973, p. 76 [L. Althusser, *Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI, Madrid, 1974].

solutización fetichista de la objetividad— que neutraliza la libre praxis humana.

La concepción teleológica que asume la historia como proceso automático capaz de eliminar por sí solo las contradicciones se hunde de nuevo puntualmente en el dogmatismo fatalista, que deja la realidad tal cual es, sin someterla a la determinación de la acción transformadora. En todas sus variaciones, el fatalismo que neutraliza la praxis del sujeto, paralizando su esfuerzo futurizante, sigue siendo el enemigo principal de todo proyecto que aspire a rejuvenecer el mundo. *Fatum non datur*: el destino no existe.

ALIENACIÓN Y PERVERSIÓN DE LAS POTENCIALIDADES DEL GÉNERO HUMANO

«El *Dasein* existe en virtud de su poder-ser más propio».

M. Heidegger, *Ser y tiempo*

En la historia del pensamiento a veces ocurre que las categorías que habían marcado (a menudo de forma hegemónica) el debate de toda una coyuntura, de repente, a lo largo de una o dos generaciones, desaparecen del horizonte de sentido de la generación siguiente, hasta el punto de tachar puntualmente de nostálgicos a los que persisten en remitirse a ellas, como si se moviesen por un territorio conceptual nuevo pero valiéndose de mapas viejos e inútiles que ya no sirven como puntos de referencia.

En los últimos treinta años, es difícil encontrar otra categoría conceptual que no haya sido la protagonista de esta aventura más que la de alienación. Su destino está fuertemente entrelazado no solo con los vaivenes del marxismo, ahora enterrado bajo los escombros del Muro de Berlín, sino también, y en primer lugar, con la época del idealismo alemán, de donde Marx la rescató transformándola en un concepto que, durante mucho tiempo, ha desempeñado la función de brújula para orientarse en el caos de los acontecimientos y luchas que han manchado con sangre y lágrimas el «siglo corto».

A fin de desenmascarar las ideologías, el persistente abandono de la categoría de la alienación debe analizarse críticamente en su función expresiva de carácter político. La constante supresión de la pasión crítica y del *pathos* de la redención, que giran alrededor del núcleo conceptual de la alienación, son cualquier cosa menos inocentes o avalorativos. Por el contrario, se trata de algo interno al ya citado exorcismo con el que se declara insistentemente la muerte de Marx con el objetivo secreto de propiciarla, con el fin de evitar la presencia incómoda y, a su manera, espectral, tanto de su crítica inclemente a las contradicciones que no han dejado de acompañarnos como de su seductora promesa de una posible felicidad venidera, mayor y más auténtica que la actual.

De lo contrario, no se explicaría la furia demoledora con la que el espíritu de nuestra época se empeña en decretar superada y desligada de la croncreción histórica una categoría o, más precisamente, un plexo teórico que, mucho más que buena parte de los conceptos políticos de uso común hoy, permite arrojar luz sobre nuestro presente de manera crítica. Sin ánimo de ofender al coro virtuoso de los que hoy celebran su extinción, la categoría de alienación es coextensiva con el régimen capitalista: de ahí su actualidad y su carácter indispensable para cualquier pensamiento que aspire a competir seriamente con la existencia a fin de comprenderla de manera desmitificadora.

La moderna neutralización de la categoría de alienación —en nombre de las nuevas modas filosóficas, o de esa fascinación por la ciencia y los números que ya de por sí representa el emblema de la alienación generalizada— debe relacionarse con la deconstrucción de la modalidad ontológica de la posibilidad y con la *apraxia* dominante. En efecto, dicha categoría presenta ineludiblemente un tono crítico al denunciar un mundo *entfremdet*, «alienado» de sí mismo y de sus potencialidades ontológicas, diferente a como debería ser si correspondiera en el acto a su concepto.

En la figura de la alienación resuena el eco inequívoco del espíritu de escisión y el anhelo de transformación. «Desfatalizando» la realidad vigente, es decir, mostrándola diferente a como podría ser, la alienación se reconfigura de inmediato pasando de la jaula de hierro a la caverna platónica. En efecto, en la categoría de alienación la denuncia de la geometría de la existencia se basa en asumir su alteridad y, además, su negación respecto a su potencialidad.

Impidiendo que la desmitificación enmudezca resignándose a la imperfección inenmendable, el poder-ser constituye el fundamento tanto de la crítica de lo existente como de la acción revolucionaria orientada a obtener la correspondencia del ser con las potencialidades de las que, actualmente, se encuentra a una distancia sideral. Es a causa de su fuerte resistencia a la *adaequatio* por lo que la categoría de alienación se considera actualmente agotada.

De acuerdo con lo que se puede identificar verosímilmente como el núcleo común para la elaboración del concepto de alienación en Fichte, Feuerbach, Hegel y Marx, la *Entfremdung* corresponde al proceso que lleva al Yo a convertirse en extraño a sí mismo, en forma de pérdida del Yo como actividad y de su degradación cosificante a cosa entre las cosas, a producto material determinado por las circunstancias. El moderno dogmatismo imperante no corresponde solo, como creía Fichte, a una libre elección hecha por el individuo que preferiría —con la complicidad de la inercia y la pereza— concebirse como un fragmento de lava en la

Luna antes que como sujeto responsable y autónomo, capaz de autodeterminarse en la secuencia de sus acciones.

El dogmatismo ha de deducirse social e históricamente, según el método genético de Marx. Por consiguiente, es preciso relacionarlo con el proceso, históricamente determinado, de la moderna absolutización del objeto, así como con la pérdida del sujeto, en el que se condensa el espíritu del capitalismo. Empleando las palabras de *La ideología alemana*, «estos poderes que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas»; unas potencias que, según afirma el manuscrito marx-engelsiano, «se han vuelto cada vez más poderosas y, por último, se manifiestan en la forma del *mercado global* (*Weltmarkt*)»[1]. Este es el secreto del teorema cartesiano, así como del triunfante dogmatismo que reduce el Yo a inerte duplicador del No-Yo.

En otras palabras, se trata de la dinámica, condicionada en el plano social e histórico, con la que el sujeto olvida la objetividad no-objetiva del objeto; es decir, elimina —como hemos visto— la presencia de este último como resultado de una *positio* del propio sujeto. Realismo gnoseológico y dogmático sociopolítico se mueven en sintonía, configurándose, al mismo título que los productos, en el ámbito simbólico, de la moderna alienación: con esta se pierde, junto con la concienciación del carácter no objetivo del objeto, la conciencia de la posibilidad como peculiaridad de la realidad y del «estar en el mundo» del hombre. Con las palabras de *Ser y tiempo*: «El *Dasein* se precipita en una alienación en la que se le oculta su más propio poder-ser»[2].

Como hemos comprobado, el Yo solo puede ser Yo siendo No-Yo, en el ritmo dinámico con que continuamente niega su propio negarse para poder coincidir con su *essentia actuosa*. La alienación típica de la sociedad fragmentada corresponde, entonces, a la parálisis del proceso en el momento de la negación obstinada en sí misma; en otros términos, al contraste entre el sujeto y el objeto liberado del ritmo dinámico que lo convierte en un momento que se desvanece en la identidad superior sujeto-objetiva. Por tanto, hay alienación cuando el Yo, en lugar de verse en el No-Yo a sí mismo en forma objetiva, se pierde en su propia objetivación, al no reconocerla como tal y pensándola como otra y superior respecto a sí mismo. La *Entfremdung* es, pues, la rigidez de la negación, abstracta e

1. K. Marx y F. Engels, *Ideologia tedesca*, ed. de D. Fusaro, Bompiani, Milán, 2011, p. 369 (MEW III, p. 37) [K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Universidad de Valencia, 1991].

2. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, [3]2012, § 38.

hipostasiada respecto al ritmo de la concreción que la supera en el procedimiento dialéctico una y otra vez.

En términos generales, la alienación es, marxianamente, la «enajenación» (*Entfremdung*) de la humanidad y coincide, heideggerianamente, con la «carencia de patria» (*Heimatlosigkeit*) padecida por el hombre moderno en el momento de la perversión de sus potencialidades ontológicas. Se trata de un proceso social e históricamente condicionado, mediante el cual el sujeto olvida la objetividad no-objetiva del objeto, la existencia de este como el resultado de un planteamiento del propio sujeto considerado como actividad inagotable que se determina en la praxis.

La historia de la filosofía moderna puede interpretarse provechosamente como la historia del olvido de la actividad del Yo, que queda reducido a cosa (*res cogitans*), a ente muerto entre los entes[3], a puro conocedor de la objetividad dada. Desde esta perspectiva, surge la naturaleza de la *Entfremdung* como proceso de pérdida del Yo en la historia, de sus potencialidades ontológicas en cuanto género. El Yo pasa de ser un sujeto agente a cosa entre las cosas, en consonancia con las lógicas de la cosificación dominante.

Perdiéndose en sus objetivaciones —que ya no reconoce como tales—, el Yo olvida su esencia de energía inagotable, de acto que se pone en acción y de demiurgo de su mundo. De esta manera, se autolimita en forma alienante, se somete al yugo de la objetividad que ha dejado de reconocer en su génesis subjetiva y, por tanto, se hipostasia en la objetividad dada que necesita de la *adaequatio*. En otras palabras, de acuerdo con las coordenadas de la ontología de la praxis, la *Entfremdung* se origina como olvido del Yo, de sí mismo como sujeto en su acto de poner que determina al No-Yo (dado que actuando, lo sujetivo se convierte en objetivo) y, por ende, como olvido de su actividad pasada, cuyas cristalizaciones se consideran fetichísticamente independientes, objetivamente no subjetivas y, por consiguiente, intransformables.

El Yo se pierde precisamente donde debería realizarse: en la acción —que se transforma en *apraxia*—, en el trabajo —que se convierte en «trabajo alienado»— y en la obra inagotable de trascendimiento del presente con vistas a una identificación diferida del objeto con el sujeto y de este último consigo mismo. La objetivación del Yo se transfigura en el extrañamiento, en el proceso de separación del objeto respecto al sujeto, en el cambio del No-Yo en fuerza independiente que determina y somete al Yo. Es el mundo esclavizado por el capital, en el que —según

3. Véase H. Schmitz, *Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel*, Bouvier, Bonn, 1992, pp. 20 ss.

los *Grundrisse* marxianos— «los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad»[4].

Ocurre que, en la realidad objetiva, el Yo no distingue a su praxis materializada en la forma del No-Yo, solo ve un mundo que existe independientemente de él, un «señor del mundo» hostil y amenazante. Como puede leerse en los *Grundrisse* de Marx, la totalidad social «es ciertamente el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes, pero no está presente en su conciencia, ni, como totalidad, es subsumida en ella»[5]. En un olvido fatal de la identidad entre el sujeto y la sustancia, los individuos piensan que el objeto es independiente y prioritario, puesto que —afirman los *Grundrisse*— «la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo, que nace naturalmente»[6] y que puede, al final, llegar a abrumar a todos los seres que la produjeron y que ya no se reconocen en ella.

El punto culminante de la alienación se alcanza cuando se impone el dogmatismo, cuando el sujeto se olvida casi por completo de su praxis y considera al sujeto y al objeto como elementos radicalmente opuestos, realidades herméticamente separadas y sin concordancia mutua y, además, con la necesidad para el primero de corresponderse con el segundo.

4. MEW XLII, p. 92.
5. *Ibid*., p. 127.
6. *Ibid*.

OLVIDO DEL SER SOCIAL E INVERSIÓN ENTRE EL SUJETO Y EL OBJETO

> «La vida que el sujeto le ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil».
>
> K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*

La modernidad capitalista coincide con el horizonte dentro del cual los hombres han dejado de reconocer en el mundo objetivo sus logros sociales, las cristalizaciones de sus actividades que se han ido sedimentando en un mundo dado. Se produce así esa situación de extrañamiento y de «cosificación» (*Verdinglichung*) que dibuja el panorama capitalista, donde el hombre es concebido como *Bestand*, como «fondo» ejecutor utilizable sin límites por el imperativo técnico absolutizado en la forma de destino intrascendible.

El propio capital tiene que fomentar este olvido para poder considerarse *natural* (y no como el resultado de un hecho histórico), *eterno* (y por tanto insuperable en el futuro) y *objetividad dada* (y no como realidad reprogramable por la acción). En otros términos, tiene que ponerse como sujeto que determina a la humanidad, reduciéndola a objeto condicionado por la producción misma, transfigurada místicamente en el sucesor lógico y cronológico de la divinidad trascendente. Las dinámicas de la absolutización del objeto, de la ilimitada valorización del valor y, también, de la mercantilización universal constituyen las tres determinaciones del proceso en sí unitario de la génesis y el desarrollo de la producción mercantilista.

De esta manera, se produce la funesta inversión entre el sujeto y el objeto, lo propio y lo ajeno, que hace del Yo una simple cosa inerte, determinada por el nuevo sujeto, el No-Yo transformado en Yo autónomo; inversión cuyo peso opresivo se manifiesta claramente en el escándalo de la cosificación del ser humano, en la reducción del ser humano a inerte cosidad cuantificable que alimenta el mundo capitalista de la producción a partir de su momento genético.

A merced de una cosificación universal, el reino animal del espíritu capitalista se basa en la existencia de un producto en particular (la «fuerza-de-trabajo» humana, comprada y vendida) que produce un valor mayor respecto al valor que incorpora en el consumo de bienes y servicios de subsistencia y reproducción. Se trata de una provocación y de un auténtico desatino en el sentido filosófico. De hecho, no es propio de la naturaleza humana ser cosificada e intercambiada en el mercado, transformada en objeto entre los objetos, en ente exánime cuantificable y explotable, vendido y comprado a diario mediante la falsa legalidad de un contrato de trabajo que hace pasar por libre elección lo que es económicamente necesario[1]. En palabras de Nietzsche, «es una locura que mediante un precio cualquiera se pueda dejar de ser persona para convertirse en tornillo» (*Aurora*, § 206).

En el plano ontológico la alienación moderna se produce como «caída»[2] (*Verfallen*), o sea —con el léxico de *Ser y tiempo*—, como desconcierto del Ser en el plano anónimo y despersonalizado de la cosidad rígida y fetichizada. Tomando como objetivo polémico la visión metafísica del ser como «subsistencia» (*Vorhandenheit*) según la «analítica existencial», el armazón general de *Ser y tiempo* se configura como una gran crítica de la alienación moderna que reduce al hombre a simple presencia, a cosa entre las cosas, neutralizando sus posibilidades de proyectos del *ek-sistere*.

El panorama del moderno reino animal del espíritu marca, heideggerianamente, el grado máximo de la mentira, al permitir que el estar-ahí coexista con las formas existenciales que no solo no le pertenecen, sino que niegan directamente su potencial más propio. Si, como hemos visto, el estar-ahí se caracteriza por su *ek-sistere*, por su desplazamiento continuo y renovado hacia un futuro con proyectos intencionales, la cosificación moderna lo iguala a las cosas, sin futuro ni autenticidad, producidas en serie y apartadas de toda planificación posible. Por otro lado, el estar-ahí como *Ek-sistenz* —en *Ser y tiempo*— se corresponde con el esfuerzo de considerar al ser humano no como mera acción, insertado en la cadena de producción frenética y coesencial a la época de la cosificación del hombre, sino como posibilidad proyectual libre, capaz de determinarse en una relación —de comprensión y acción— consigo mismo y con el mundo.

La inversión fatal de la relación sujeto-objeto, que acompaña al encantamiento del que pende la hechicería capitalista, se manifiesta también

1. Cf. C. Preve, *Il marxismo e la tradizione culturale europea*, Petite Plaisance, Pistoia, 2009, pp. 36 ss.

2. Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, ^{3}2012, § 38.

en la relación entre la producción y el consumo, relación cooriginaria con la modernidad que culmina en la sociedad de consumo actual. La producción y el consumo se dan en una relación de mutua mediación, que se sitúa en un contexto de autonomización del movimiento de ilimitada valorización del valor que se autoplantea una y otra vez.

En virtud de este nexo de mutua mediación, el uno traspasa al otro, transformándose sin cesar en su contrario. La producción crea el material para el consumo que, a su vez, proporciona a la producción el sujeto para el cual producir. En palabras de Marx, «la producción produce no solo el objeto del consumo, sino también el modo de consumir, y no solo de una manera objetiva, sino también subjetiva. De suerte que la producción crea al consumidor»[3].

El sujeto es determinado por el objeto, formado a su imagen y semejanza, denigrado a mera determinación de la producción, a esclavo voluntario del culto inconsciente del intercambio y de la circulación de las mercancías, siendo cómplices de ello también la dictadura de la publicidad y la moda. La producción es el sujeto de sí mismo y del crecimiento ilimitado del valor reproducido una y otra vez: la producción produce «el objeto de consumo, el modo y el instinto de consumo»[4]. Citando de nuevo a Marx, «la producción no produce, pues, solamente un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto»[5], de esto se desprende, una vez más, que la automatización de la producción y la absolutización del objeto convertido en sujeto son lo peculiar de la modernidad, pero también la clave para que triunfe el dogmatismo, que es su rasgo más característico (en la forma de teología gnoseológica).

De acuerdo con un proceso condicionado por las lógicas del poder, la subjetividad humana ya no se reconoce en sus objetivaciones históricas. Así pueden adquirir fetichistamente los rasgos de entidades autónomas que, sensiblemente suprasensibles y repletas de caprichos teológicos, bailan místicamente como la mesa con la que se inicia *El Capital*[6]. De esta manera, va tomando forma el paisaje social en el que los hombres se reducen a simples intermediarios entre las mercancías hipostasiadas en sujetos dotados de una independencia propia. El fetichismo de las mercancías, con su dinámica de mercantilización integral de lo real y lo

3. K. Marx, *Per la critica dell'economia política* [1859], trad. de M. Dobb, Riuniti, Roma, 1969, p. 180 [K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México D. F., 2005].

4. *Ibid*.

5. *Ibid*.

6. Cf. *Il capitale. Critica dell'economia política*, I, trad. de M. L. Boggeri, Riuniti, Roma, 1965, p. 120 [K. Marx, *El Capital*, Akal, Tres Cantos, 2007].

simbólico, se convierte en el ápice de la alienación al olvidar el carácter subjetivo del objeto.

El poder social se convierte en fetiche, el mercado se transforma en una divinidad autónoma y las mercancías —el producto del trabajo social humano— se presentan como cosas espectralmente animadas. Este es el proceso que Marx connota en términos de «plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros»[7]. La comunidad social está fragmentada. En su lugar aparece la absolutización de la objetividad de la producción mercantilista, el No-Yo que despoja al Yo de sus prerrogativas y lo somete a sus lógicas cosificadoras. Recordando la imagen marxiana, el mago pierde el control sobre las potencias infernales que él mismo ha evocado.

Se trata de una alienación no tanto con respecto al origen, sino más bien al potencial ontológico que aún no se ha realizado. En otras palabras, es un extrañamiento con respecto a esa poliédrica omnilateralidad del desarrollo del hombre como ente que forma parte integrante del género, la cual podrá considerarse realizada solo con el advenimiento de una sociedad en la que se despliegue el libre desarrollo de la humanidad como fin en sí misma. El mundo «embrujado e invertido»[8] del que somos habitantes no ha dejado de presentarse bajo el signo de una alienación realizada. Esta última se manifiesta con esa rica gama de males de nuestro tiempo que van, desde la seductora ostentación de las mercancías y el perverso influjo que ejercen como «divinidades olímpicas» en sus creadores, hasta la esclavitud del hombre vinculado a una producción ilimitada destinada a sí misma. Con respecto a esta última, los hombres son engranajes inconscientes o, incluso, simples mercancías que pueden adquirirse libremente en el mercado.

El hecho de que, en nuestro tiempo, la producción siga dominando la vida de las personas, en lugar de estar a su servicio, es la evidencia de que, más allá de las diferentes posiciones de clase con las que se está perpetuando la servidumbre silenciosa y aparentemente invisible del hombre en una época que se jacta de ser universalmente libre, *todos* estamos alienados. Todos dependemos igualmente, tanto en el ámbito simbólico como en el real, de la producción autonomizada, de la economía fetichizada del *Objekt* amenazador y autorreferencial. Los que se percatan de ello —y no siempre ocurre—, son los que pagan en carne propia el precio de un mundo alienado. En palabras de los *Grundrisse*: igual que

7. K. Marx y F. Engels, *Ideologia tedesca*, ed. de D. Fusaro, Bompiani, Milán, 2011, p. 259 [K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Universidad de Valencia, 1991].

8. K. Marx, *Il capitale*, cit., III, p. 940.

el «sacrificio del fin humano en sí a un fin totalmente externo»[9], el proceso de la producción esclaviza a la humanidad en lugar de gobernarla y estar al servicio de sus necesidades[10]. Según la perversa fetichización del proceso productivo de la sociedad de mercado, hoy plenamente realizada, la valorización del valor —son palabras de *El Capital*— «obliga a la humanidad, sin el menor escrúpulo, a producir para la producción»[11].

Detrás del barniz del desencantamiento de un mundo que, despojado de toda misteriosa potencia residual, ya no cree en nada y se jacta de ser el momento culminante de una racionalidad triunfante frente a las viejas quimeras y a los sueños peligrosos, se perfilan nuevas formas de inconfesable re-encantamiento, con la ayuda de esa alienación que —declarada muerta y superada justo cuando se manifiesta en su máxima plenitud— promueve un anónimo misterio y un culto cosificado a la humanidad esclava de sus productos. La vida cotidiana de los sujetos está completamente hipnotizada por una realidad social opaca y dotada de una lógica autónoma, ingobernable e indisciplinada, indiferente a la suerte y a la voluntad de sus artífices. Los hombres intercambian, acumulan, producen, sacrifican sus vidas en el altar de la valorización del valor y del productivismo más febril, ignorando por qué lo hacen.

El rasgo más peculiar de la alienación puede ser identificado, con razón, con el olvido históricamente determinado del vínculo sujeto-objetivo y con la dogmática consideración del objeto como presencia independiente del sujeto, es decir, como objeto concebido —según la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*— de modo *nicht subjektiv*, «no subjetivo». De esta manera, el panorama mercantilista puede presentarse como un mundo invertido. En él todo procede en virtud de esa enigmática anarquía eficiente en cuyo marco los individuos formalmente autónomos —pero materialmente subyugados con las cadenas invisibles de la esclavitud asalariada y del trabajo precario— actúan en función de una heteronomía y una interdependencia absolutas. Estas últimas convierten a algunos hombres en esclavos de otros hombres, de las máquinas, de los productos de su trabajo y de la producción como tal, esto es, del objeto transformado en «señor del mundo».

De este modo, va tomando forma esa inversión dialéctica cuyas contradicciones seguimos sufriendo. Al no ser reconocidos como objetiva-

9. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* [1858], trad. de E. Grillo, La Nuova Italia, Florencia, 1997, 2 vols., II, pp. 112-113 [K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México D. F., 2007].

10. K. Marx, *Il capitale*, cit., I, p. 113.

11. *Ibid*., p. 37.

ciones del sujeto funcionales al proceso de producción y reproducción de la existencia, el poder social y los productos del trabajo humano se separan de los sujetos agentes y los dominan ciega e irracionalmente. El No-Yo planteado por el Yo se eleva a «señor del mundo», según la ya mencionada dinámica a través de la cual el sujeto y el objeto intercambian sus papeles y «los muertos agarran a los vivos» (*le mort saisit le vif*).

Aparentemente, al formar parte de la trilogía idealista, cuyas dos obras maestras son la *Fenomenología del Espíritu* y la *Doctrina de la ciencia*, *El Capital* de Marx no es más que el relato, al estilo idealista, de la pérdida del Yo en su objetivación (el No-Yo del modo de producción capitalista) y de la adquisición gradual de la autoconciencia mediada por el conflicto que alcanza su punto culminante al tomar conciencia de la sujeto-objetividad y del carácter no-objetivo de la estructura mercantilista que se pretende irredimible.

Por esta razón —aunque en presencia de fórmulas que generan la infausta ilusión de que el capital puede eliminarse por sí mismo como si fuera un proceso natural—, la obra maestra marxiana está repleta de descripciones que aluden al dominio de la objetividad espectral de las mercancías, del valor de cambio y de la producción, es decir, al sometimiento del Yo al No-Yo fetichizado (el capital igual que un licántropo o un vampiro sediento de plustrabajo, las mercancías como cosas vivas y danzantes que transforman a sus creadores en entidades exánimes, etcétera).

En su configuración capitalista, el mundo objetivo es espectral porque los hombres están dominados por sus propios productos sociales. A merced de un enigmático sortilegio, producen sin cesar pero también sin saber por qué lo hacen, arrastrados irresistiblemente por una fuerza invisible que les impone la mala infinitud de la valorización del valor, el suplicio de Sísifo del siempre-de-nuevo con vistas al cada-vez-más.

El capital —tanto ayer como hoy—, no es una cosa, un objeto dado definitiva y naturalmente. Por el contrario, es una relación social entre personas mediada por las cosas y, al mismo tiempo, mistificada por ellas; una relación que se refleja en una forma de santificación, naturalizada en su opacidad que elimina, además, las huellas históricas típicas de este modo de producir, vivir y dominar. El fetichismo de la mercancía —que constituye el apogeo de la pérdida del carácter antropogénico del trabajo— se despliega cuando, en el intercambio, se pierde el valor del trabajo del hombre que las produjo y se subestima que el valor deriva del trabajo humano como acción que modela la realidad.

En el arcano de la forma mercancía resplandece la pérdida del Yo en el No-Yo. A ella el fetichismo de la economía política le confiere dignidad teórica presentando el capital y el dinero en forma cosificada, como si

fueran meros objetos estáticos y no relaciones dinámicas siempre reproducidas por la acción humana. Los caracteres sociales, históricamente determinados por el trabajo humano, se materializan en la forma mercancía y, a la vez, según lo que el propio Marx llama un *quid pro quo*, se transfiguran en peculiaridades naturales de los objetos, en «propiedades sociales naturales de esas cosas»[12], como si tuvieran vida propia independientemente del trabajo social que ha hecho posible su existencia.

La forma elemental en la que se concretan el trabajo y la riqueza social, la mercancía, a saber, la célula originaria de la sociedad de régimen capitalista, actúa como un espejo. Por un lado, devuelve fielmente al observador el más solapado engaño del orden económico como religión de la vida cotidiana: la *Verdinglichung*, la «cosificación» imperante, la metamorfosis de una relación entre seres humanos en un vínculo espectral entre cosas animadas que absorben la sociabilidad humana y transforman a los hombres en espectadores inertes de una realidad que ellos mismos han generado y que siguen re-generando sin ser conscientes de ello[13]. Por otro lado, en el instante en que refleja dicha cosificación como si se tratara de algo natural y eterno —o sea, anulando el carácter de producto histórico de la acción—, la normaliza como si fuera el modo natural de producir y pensar.

En la medida en que la mercancía refleja los caracteres sociales del trabajo como si fueran prerrogativas objetivas de los productos pensados autónomamente, la relación social que vincula los productores al trabajo toma la configuración cosificada de un nexo entre las cosas mediado por los hombres. En palabras de Marx: «Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre las cosas, es solo la relación social determinada existente entre aquellos»[14], esto es, su relación clasista históricamente determinada y naturalizada en la relación entre las cosas.

Se puede clasificar como «señor del mundo», *Herr der Welt*, esta entidad autonomizada mediante el proceso de objetivación del Yo. La expresión es eficaz, puesto que, junto con la naturaleza fetichista del objeto autonomizado, manifiesta el carácter despótico que este ejerce en detrimento de los sujetos que lo han producido, pero que son incapaces de reconocer las huellas de su propia objetivación. De esta manera, el individuo es extraño a sí mismo, a la comunidad y al género, absolutizándose

12. *Ibid*.

13. Sobre el fetichismo en Marx, cf. especialmente U. Erckenbrecht, *Das Geheimnis des Fetischismus. Grundmotive der Marxschen Theorie*, Muriverlag, Gotinga, 1984.

14. K. Marx, *Il capitale*, cit., I, p. 125.

en su individualidad robinsoniana y sometiéndose, al mismo tiempo, a la objetividad de sus producciones transformadas de modo fetichista en un «señor del mundo» independiente.

La astucia de la razón hegeliana se transforma en la astucia de la producción capitalista. Esta última permite que los capitalistas persigan el sueño loco del crecimiento ilimitado de la ganancia, utilizados como títeres en función de la desmedida valorización del valor como fin en sí mismo, cuya dinámica somete tanto a los capitalistas como a los trabajadores, pero con la diferencia de que solo estos últimos, en virtud de su posición subordinada de esclavos asalariados, están en condiciones de percibir el significado pleno del carácter contradictorio, soportándolo a diario en sus desgraciadas vidas.

Las mercancías imponen el único lenguaje que los sujetos a merced de la pecaminosidad consumada aún son capaces de hablar y entender: el lenguaje de las cosas. Este objetivo se consigue mediante el proceso de expansión progresiva del código patológico de la cosificación a toda la sociedad que actualmente, podemos afirmarlo sin temor a equivocarnos, ha llegado a su tope. La valorización del mundo de las cosas y la desvalorización del de los hombres están directamente relacionadas entre sí. A la enfatización de las objetivaciones le corresponde el desinterés por el sujeto que ha permitido su existencia[15].

Nuestro presente, en el que el cosmos de morfología capitalista ha llegado a su forma absoluto-totalitaria, representa la realización de la lógica nihilista y antihumanista virtualmente cooriginaria con el capital como proceso de desvalorización del hombre a favor de la valorización de las cosas. El olvido del hombre —que, como sugiere Heidegger, se impone en la época que más sabe acerca de él, pero que, al mismo tiempo, desconoce cuál es su esencia[16]— es la contrapartida de la absolutización de la producción y del objeto concebido como fondo explotado ilimitadamente para obtener ganancias.

La pérdida de sí mismo en los productos elaborados por él y en las relaciones con los demás entes racionales, así como el alejamiento de la realización de las potencialidades ontológicas del género humano se revelan,

15. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. de N. Bobbio, Einaudi, Turín, 1968, p. 71 [K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Alianza, Madrid, 1974].

16. «Ninguna época ha sabido tantas y tan diversas cosas del hombre como la nuestra. Pero en verdad, nunca se ha sabido menos qué es el hombre» (M. Heidegger, *Kant e il problema della metafísica* [1929], trad. de M. E. Reina, Silva, Milán, 1962, p. 189 [M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, Madrid, 1981]).

una vez más, como procesos complementarios y sinérgicos. Tanto la relación social como la práctica laboral, esto es, la fuente de producción de las mercancías, acaban siendo cosificadas, ocultadas por la hipertrofia del movimiento de mercantilización, que lo transforma todo en cosa autónoma e independiente. Empleando las palabras del *Fausto* de Goethe, «siempre acabamos por depender de nuestras propias obras»[17].

17. «Am Ende hängen wir doch ab / von Kreaturen, die wir machten» (J. W. Goethe, *Fausto* II, vv. 7003-7004).

DEDUCCIÓN SOCIAL DE LAS CATEGORÍAS

> «La filosofía no se desarrolla a partir de otra filosofía, sino que es una continua solución de problemas propuestos por el desarrollo histórico».
>
> A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*

La característica peculiar del mercantilismo moderno —la autonominación de los productos históricos de la acción— abarca las relaciones personales entre los individuos, las creaciones del hombre y el poder social de la humanidad como tal. La autonomización se determina, además, en la forma de una atrofia de las creaciones mentales de los sujetos. El hecho de que, en el marco del *nomos* de la economía, las relaciones sociales y los productos del trabajo humano tomen la consistencia ontológica de entidades autónomas y opresivas, se refleja puntualmente en el lenguaje y en los conceptos de los hombres. Surgen así los que *La ideología alemana* marxengelsiana define como los espectros de la filosofía, en otras palabras, los pensamientos considerados autónomos y separados del terreno social y político en el que se han originado. El plano subjetivo es el reflejo de la omnipotencia de la dimensión objetiva.

De esta manera, el pensamiento acaba revelando una naturaleza fetichista, puesto que está directamente ligado a una realidad social alienada, en la que el hombre se pierde en sus productos sociales. La autonomización de las relaciones sociales, de las relaciones entre los individuos y los productos del trabajo humano crea, a su imagen y semejanza, la dinámica de la autonomización de los pensamientos, las ideas y, más en general, la dimensión simbólica[1]; y ello gracias a una completa remoción del vínculo indisoluble que une la reflexión a las concretas constelaciones sociopolíticas históricamente determinadas. Las ideas, que son el producto

1. «La independencia de los pensamientos y de las ideas depende de la independencia de los vínculos y relaciones personales entre los individuos» (K. Marx y F. Engels, *Ideologia tedesca*, ed. de D. Fusaro, Bompiani, Milán, 2011, p. 1291 [K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Universidad de Valencia, 1991]).

del sujeto agente en la dimensión social e histórica, cobran entonces la envergadura de entidades objetivamente autónomas, dotadas de vida propia, independientes del pensamiento pensante histórica y socialmente situado.

Al igual que las mercancías, también los pensamientos acaban siendo un espejo que refleja asépticamente y, por tanto, glorifica la cosificación actual. De hecho, reflejan la metamorfosis de una relación concreta entre la dimensión simbólica y el plano histórico-social en un nexo espectral entre las cosas animadas, como si los pensamientos fueran realidades sensiblemente suprasensibles, desvinculadas de la concreción histórica y de la determinación social.

En un paisaje social hechizado por las lógicas de la cosificación, también el plano simbólico termina por autonomizarse fatalmente, tomando la consistencia fantasmagórica de una entidad autónoma: la criatura somete al creador, el objeto derroca al sujeto. La génesis histórica y social del pensamiento se deja a un lado y, por consiguiente, el pensamiento toma la consistencia espectral de un sujeto autónomo existente *sub specie aeternitatis*. Se pierde la conexión dinámica entre lo simbólico y la historicidad, según un dispositivo que atraviesa la modernidad y parece alcanzar la cúspide del actual panorama desertificado del «final de la historia». La ideología no es tan solo la naturalización de lo que es histórico y social con rasgos de inmutabilidad, implica también la independencia del pensamiento respecto a la realidad sociopolítica, en un olvido total de la dimensión del ser social.

El panorama moderno se caracteriza por la *Verselbständigung*[2], por la «autonomización» de las relaciones sociales y del proceso de producción, presentados ideológicamente como entidades naturales autónomas. Esto provoca, como reflejo teórico, la autonomización fantasmal del pensamiento, gracias a los efectos distorsionados de la perspectiva según la cual las categorías del pensamiento no tienen una génesis histórica y social, sino que son realidades autónomas que la conciencia humana puede reflejar. Este es otro modo de presentar, en la esfera del pensamiento, la deconstrucción de la unidad sujeto-objetiva.

Contra la autonomización del pensamiento y de las formas simbólicas y, por lo tanto, contra el olvido imperante de la historicidad, es preciso volver a reivindicar el carácter histórico del pensamiento, reclamando una *deducción social de las categorías del pensamiento*[3]. Empleamos esta

2. Cf. *ibid*., pp. 1290 ss.

3. Tomamos esta expresión de C. Preve, *Storia dell'etica* (Petite Plaisance, Pistoia, 2007, pp. 143 ss.) y *Una nuova storia alternativa della filosofia. Il cammino ontologico-sociale della filosofia* (Petite Plaisance, Pistoia, 2013, pp. 110 ss.).

expresión[4] para indicar que los pensamientos, las ideas y, en general, el plano simbólico, deben ser genéticamente explicados a partir de la estructura histórica concreta, en lugar de ser deducidos de los cielos de la mera especulación abstracta. Lejos de existir autónomamente, la dimensión simbólica es un producto histórico y socialmente determinado que asume los caracteres de su tiempo y, a la vez, interviene activamente, registrando y facilitando la transformación y la transición de un mundo histórico a otro. El movimiento descendente que conduce de los cielos del pensamiento abstracto a lo concreto del mundo histórico da paso al movimiento opuesto de subida desde la tierra de la sociedad históricamente determinada al mundo supraceleste de la dimensión simbólica que se deriva de las relaciones sociales y de la concreta forma de actuar de los hombres en la sociedad[5].

Se trata, pues, de realizar una deducción *histórica* y *social* de las categorías del pensamiento que no sea meramente *trascendental* o, como sugiere Alfred Sohn-Rethel, una «deducción social de las categorías, con funciones análogas a la 'deducción trascendental' en Kant»[6]. Por este camino, el problema kantiano del conocimiento es llevado al terreno de la concreción histórica y al horizonte hegeliano y marxiano[7].

Cuando pensamos, por un lado —como hemos visto—, obramos activamente, pues el pensamiento es acción en acto y, por otro, revelamos la influencia que el No-Yo —el mundo objetivo histórica y socialmente determinado—, ejerce sobre nosotros. Esto significa, concretamente, que entre un mundo histórico y sus formaciones simbólicas existe siempre un vínculo profundo, en el sentido hegeliano del tiempo aprehendido en el pensamiento. Pensar filosóficamente significa adquirir conciencia del propio mundo histórico, conociéndolo y valorándolo en su historicidad.

No se trata de tomar como punto de partida, por ejemplo, el *ego cogito* cartesiano como si fuera un producto autónomo del pensamiento desligado del mundo histórico concreto del siglo XVII, para después, si es

4. Esta expresión, tomada de Alfred Sohn-Rethel, recientemente ha sido adaptada a la forma hegeliana por Costanzo Preve. Véase A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale: per la teoria della sintesi sociale* [1970], Feltrinelli, Milán, 1977 [A. Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de le epistemología*, El Viejo Topo, Barcelona, 2001]. Cf. C. Preve, *Una nuova storia alternativa della filosofia*, cit., pp. 453 ss.

5. Cf. K. Marx y F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 345.

6. A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale: per la teoria della sintesi sociale*, cit., p. 28.

7. «El problema del conocimiento según la formulación kantiana se sitúa en el terreno del materialismo histórico inducido por Hegel. Por lo tanto, ni Kant ni Hegel, sino Kant en el marco de Hegel» (*ibid*., p. 37).

preciso, justificar la sociedad y el desarrollo diacrónico de esa idea independientemente del contexto social. Inversamente, la inferencia social de las categorías reside en las concretas relaciones de tipo histórico, social y político activas en la Francia del siglo XVII. A partir de aquí se deduce la formulación cartesiana del *ego cogito* que muestra la dependencia del sustrato material real y nos deja vislumbrar cómo este incorpora y refleja en el nivel simbólico la dimensión social concretamente existente.

Lo que la *Miseria de la filosofía* marxiana define como *la historia profana de las categorías*, las ideas, las representaciones y, en general, las determinaciones del plano simbólico, son los productos de la acción concreta de los hombres que hacen su propia historia.

Por esta razón resultan condicionadas por su tiempo, pero sin poder resolverse de manera determinista como simples emanaciones superestructurales. Las objetivaciones históricas acaban reflejándose en el plano simbólico; sin embargo, según se vayan convirtiendo en productos del Yo, para este, adquirir conciencia histórica de sus objetivaciones significa conquistar paulatinamente la autoconciencia, tomando conciencia de sí mismo como objeto que se determina libremente en su historia. El plano simbólico, que refleja el ser histórico y social, permite que el Yo se conozca a sí mismo como activo y como creador de su propio mundo, desvelando la auténtica naturaleza de los objetos como *Gegenstände* y no como *Objekte*, como resultados del poner y no como presencias dadas.

Tal y como hemos destacado, la historia de la filosofía no coincide con un carnaval doxográfico de ideas y opiniones que se desarrollan por partenogénesis unas a partir de otras. Como afirman Hegel y Gentile, se identifica con un proceso de adquisición gradual de la autoconciencia por parte del género humano que libremente se objetiva en la historia. Por esta razón, la verdadera filosofía, en lugar de ocuparse principalmente con otra filosofía, se interesa por la realidad, por el proceso histórico en su desarrollo concreto. Reaccionando a lo fantasmático de la filosofía como deducción trascendental y a su esencia desmaterializada y desligada de todo contexto histórico y social, la deducción social de las categorías —que concibe las determinaciones simbólicas como «formas socializadas»[8] (*Vergesellschaftungsformen*) del pensamiento— permite descifrar el nexo dinámico entre los conceptos filosóficos, aparentemente más abstractos, y el concreto tejido social, político e histórico de una época determinada, mostrando cómo ambas dimensiones forman siempre una unidad indisoluble. La deducción trascendental es de esta manera deducida socialmente: su hegemonía —en la forma de la ya mencionada

8. *Ibid*., p. 27.

teología gnoseológica— se relaciona con el proceso de autonomización actual, peculiaridad de la alienación triunfante.

El contenido social e histórico determinado por las representaciones simbólicas siempre puede ser descifrado dentro del armazón, aparentemente impenetrable, de la supuesta neutralidad de las categorías filosóficas abstractas y gnoseológicas. Las ideas filosóficas y, en general, las determinaciones simbólicas siempre surgen en un contexto social determinado y responden a necesidades cognoscitivas y orientadoras, que son ellas mismas sociales, operativas y prácticas[9].

En este marco, la deducción social e histórica de las categorías desempeña una función crítica. De hecho, para emplear la terminología marxiana, permite atrapar a los «fantasmas» de la filosofía y del pensamiento, a las sombras que se elevan como espectros y que pretenden erigirse como única y auténtica realidad[10]. Asimismo, es posible establecer una ciencia idealista de la concreción histórica, antiespectral por vocación, capaz de explicar lo ideal-simbólico deduciéndolo de lo concreto-social. Una ciencia que sepa deducir la dimensión simbólica del modo concreto con el que los hombres producen y se relacionan en el terreno inmanente de la sociedad históricamente determinada. Por tanto, ni las relaciones, ni los productos del trabajo humano, ni las ideas, ni el plano simbólico son entidades autónomas, sino resultados concretos del planteamiento subjetivo ubicado históricamente. Considerarlos como espectralmente independientes significa caer en el dogmatismo de la moderna cosificación, que lo reduce todo a la dimensión del ser como presencia dada.

Sin embargo, para que la fundación de esta ciencia de la concreción histórica pueda llevarse a cabo, es oportuno protegerla de una posible equivocación que aparece de forma ambigua tanto en Marx como en Sohn-Rethel. Dicha equivocación consiste en la identificación de la *validez* de las categorías con su *génesis* y, por ello, equivale a la reducción de toda ideación humana y de todo producto de la conciencia y del espíritu a simple emanación ideológica de las concretas relaciones de producción. De este modo, el saber fundado en verdad de la filosofía acaba anulándose; esta, como cualquier otra prolongación superestructural, es descartada como mera ideología que refleja y santifica la existencia en sus configuraciones históricamente variables[11].

9. Cf. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 58-69.

10. Cf. K. Marx y F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., pp. 345 ss.

11. Véase especialmente C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Turín, 2004. Cf. también J. Fracchia, «Marx's Aufhebung of Philosophy and the Foundations of a Materialist Science of History»: *History and Theory* (mayo de 1991), pp. 153-180.

Si no se distingue rigurosamente entre la dimensión de la génesis y la de la validez, la deducción social e histórica de las categorías conduce, como un secreto correlato esencial, a la muerte de la filosofía en cuanto saber fundado en verdad de lo universal, según una forma que podría expresarse de la manera siguiente: todo pensamiento madura en un contexto histórico y social determinado, y su validez se agota en el espacio de dicho contexto, sin tener nunca —a no ser por razones infundadas, es decir, ideológicas— pretensiones de universalidad. De esta manera, la validez se disuelve en la génesis y lo universal en lo particular.

Como Galileo para Husserl, también Marx parece un genio que descubre y oculta a la vez[12]. En efecto, al igual que Galileo, para el padre de la fenomenología, descubre el método de la matematización geométrica, pero, al mismo tiempo, esconde la *Lebenswelt*, el «mundo de la vida», del mismo modo Marx desvela el método de la deducción social de las categorías, pero pierde el valor fundado en verdad de la filosofía, dando lugar a un estoicismo relativista según el cual las formas simbólicas tienen siempre un origen y una validez históricamente determinados.

El hecho de que la génesis particular —socialmente deducida— agote también la validez de una constelación simbólica es un postulado que sigue siendo indemostrable en las reflexiones tanto de Marx como de Sohn-Rethel, dado que estos no hacen distinción alguna entre los dos polos mutuamente irreductibles de la *Genesis* y la *Geltung*, («génesis» y «validez»): ambos resuelven implícitamente la segunda mediante la primera. Por otra parte, solo en este contexto se explica en qué sentido la obra marxiana produce esa reabsorción inesperada de la filosofía en la ideología que determina, junto con la extinción del saber verdadero y autónomo de la metafísica, la reducción —típica del marxismo en buena parte de sus manifestaciones históricas— del pensamiento filosófico a ciencia empírica del intelecto abstracto, en la forma de un positivismo de izquierda, antimetafísico y materialista centrado en la teoría científica del reflejo[13].

Sin quedar anclada a una perspectiva universalista, la deducción social de las categorías desemboca en ese nihilismo historicista del cual el marxismo del siglo XX ofreció un sombrío espectáculo. Para evitar este

12. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milán, 1983, p. 81 [E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991].

13. Sobre este punto, véase el excelente estudio de C. Preve, *Storia critica del marxismo: dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco*, La Città del Sole, Nápoles, 2007.

error, es preciso engastar la deducción histórico-social de las categorías en el marco de una filosofía que no renuncie a su saber fundado en verdad autónomo y que separe la *génesis* (siempre histórica y socialmente determinada) de la *validez* (universal y, por consiguiente, capaz de trascender el particular momento histórico y social de la génesis).

De esta manera, la ganancia teórica de la deducción social, es decir, el vínculo intrascendible entre los productos simbólicos y la concreción histórica y social, puede protegerse del sociologismo relativista (que inevitablemente se traduce en nihilismo historicista) y de la metafísica religiosa de la verdad sin historia. Como veremos a continuación, hay que pensar juntas la validez universal y la génesis particular, haciendo, hegelianamente, de la segunda el lugar en el que se produce la primera. En otras palabras, es necesario pensar históricamente la verdad, en la forma de una ontología temporal o, si se prefiere, de un trascendentalismo histórico pero no historicista.

LA ONTOLOGÍA DEL SER SOCIAL COMO HISTORIA CRÍTICA DE LAS IDEAS

> «Es un camino que no se emprende en el vacío, sino en el tiempo, en un tiempo lleno de luchas; no se trata de un mero progreso que se desarrolla en los conceptos abstractos del pensamiento: el espíritu se desenvuelve solo en su tiempo, puesto que avanza por su vida totalmente concreta».
>
> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía universal*

Para refundar en este sentido la deducción de las categorías, es necesario modificar el código marxiano de la génesis sin validez mediante la filosofía hegeliana, en la forma de una nueva ontología del ser social[1]. En efecto, el pensamiento de Hegel distingue con precisión entre la génesis y la validez, lo que es históricamente determinado de lo que es universalmente válido. Dicho sea de paso, es por esta razón por la que es imposible considerar a Hegel un historicista puro, a no ser que se considere la *Ciencia de la lógica* un texto apócrifo.

Como hemos visto, la reflexión hegeliana considera la historia como lugar donde lo verdadero-se-convierte-en-verdadero, concebido, a su vez, como proceso temporalmente mediado que implica el salir-de-sí-mismo para luego volver-a-sí-mismo enriquecido por haber pasado por la odisea de lo negativo. La validez universal se determina a través de momentos genéticos particulares, mediante figuras concretas espacial y temporalmente connotadas. Lo verdadero se vuelve tal temporalmente: no se agota en la historia, sino que la hace posible como lugar donde esta se manifiesta.

Sin embargo, lo que falta en el horizonte hegeliano —donde, no obstante, persiste la idea de la socialidad de la razón[2]— es la deducción social de las categorías. El sentido de la operación teórica que proponemos puede resumirse introduciendo la deducción social marxiana en el marco de la reflexión hegeliana. Las dos definiciones opuestas de la filosofía

1. Sobre estas bases hemos intentado construir nuestro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milán, 2012, especialmente el cap. I. Véase también, C. Preve, *Storia della dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2007, pp. 52 ss.

2. Véase T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge UP, Cambridge, 1994.

que Hegel propone en los *Principios de la filosofía del derecho* y en la *Ciencia de la lógica* son secretamente complementarias: revelan el carácter más típico del pensamiento dialéctico, la convivencia en la unidad de los opuestos. Por un lado, según las coordenadas de los *Principios*, la filosofía es hija de su tiempo, «es el tiempo aprehendido en el pensamiento»[3]; coincide con el examen crítico de su propio horizonte histórico, a cuya luz se interpretan las categorías del pensamiento y la dimensión simbólica[4]. Por otra parte, de acuerdo con el programa presentado en la *Ciencia de la lógica*, la filosofía tiene que dedicarse, de manera diametralmente opuesta, a lo que es eterno, es decir, a lo que no es propio del devenir y del paso del tiempo[5]. Los *Principios* consideran como objeto de la filosofía la *génesis*, mientras que la *Ciencia de la lógica* identifica en la *validez* universal la prerrogativa de la verdad filosófica. Tal y como afirmábamos, ambas determinaciones, incompatibles para el *logos* abstracto, conviven, en cambio, para el *logos* concreto como una unidad dialéctica.

En efecto, la filosofía estudia el ser y lo eterno del ser (*Ciencia de la lógica*) y, por consiguiente, se configura como una lógica dialéctica que no es simplemente método, sino ontología, es decir, la teoría lograda del ser y de su dinámica inmanente[6]. Al mismo tiempo, el ser y lo eterno del ser no se presentan nunca en su supraceleste inmutabilidad (Dios antes de la creación del mundo[7], de acuerdo con la sugestiva imagen de la *Ciencia de la lógica*), sino que se manifiesta siempre determinado temporalmente en una historia concreta, «figuras» (*Gestaltungen*) reales espacio-temporalmente connotadas[8]; este es el ritmo del devenir del es-

3. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. de V. Cicero, Bompiani, Milán, 2006, p. 61 [G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Tecnos, Madrid, 2017].

4. «La filosofía es totalmente idéntica al espíritu de su tiempo. No está ni por encima ni por debajo de su época, es su conciencia, es el saber de lo que es sustancial: es el saber pensante de lo que caracteriza una época» (*Lezioni sulla storia della filosofia*, ed. de E. Codignola y G. Sanna, La Nuova Italia, Florencia, 1983-1985, pp. 26-27 [G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, FCE, México, 1995]).

5. «En la filosofía nos ocupamos no solamente de lo que fue y de lo que será, sino del ser y lo eterno del ser, o sea, de la razón, y con esto ya tenemos bastante» (G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Leipzig, 1917, p. 200).

6. Cf. C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel (de Francfort à Iéna)*, Vrin, París, 2000.

7. «La representación de Dios tal como él es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (*die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist*) (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari, 1982, I, p. 31).

8. Cf. C. Preve, *Storia della dialettica*, cit., pp. 39 ss. Cf. también F. Biasutti, *Il problema della storia nella filosofia di Hegel*, CLEUP, Padua, 1999.

píritu universal en la poliédrica riqueza de las figuras particulares de su misma autocomprensión.

La verdad coincide con el proceso de desarrollo de uno mismo. Para ser uno mismo en el sentido pleno, la verdad ha de devenir uno mismo, según la mencionada forma del devenir-verdad-de-la-verdad (la Verdad como Totalidad, como el resultado de un proceso que ha pasado por la negatividad). Como hemos visto al analizar el § 213 de la *Enciclopedia*, la verdad coincide con su propio autodesarrollo, es decir, con el devenir que lleva al objeto a corresponderse con el concepto. Por esta razón, «la idea es la realización del concepto»[9], determinándose históricamente, es decir, negándose para luego negar su propia negación.

En consecuencia, la verdad se da históricamente, aunque sin resolverse, en la simple génesis histórica. El ser presenta una estructura ontocrónica, puesto que no es una mera presencia que reflejar, ni un *Objekt* dado definitivamente. La Verdad es el Todo —y no la parte comprobada por el *logos* abstracto—, concebida no como estática presencia, sino como esencia que se realiza mediante su propio desarrollo.

Por esta razón, la verdad coincide con ese proceso temporal que le permite convertirse en certeza. Es autodesarrollo, dinámica temporal que, pasando por la negatividad, le permite alcanzar la plena identidad consigo misma. Para ser ella misma, tiene que llegar a serlo y, por consiguiente (fichteanamente) negarse y superar dinámicamente su propia negación. Las etapas concretas de la historia humana —las «figuras» de la *Fenomenología* hegeliana — son, pues, momentos de la adquisición de la autoconciencia del género humano y de la objetivación cada vez más consciente y compatible con la subjetividad agente.

La esencia de lo que es eternamente verdadero reside en su realización temporal, en la dinámica del autodesarrollo por medio de la temporalidad y de la acción, de la contradicción y de la pérdida de uno mismo. El sujeto, como hemos expuesto, ha de plantearse como negación de sí mismo (como objeto de sí mismo) y luego superar activamente su propia negación, reconociéndola como tal y actuando para que se corresponda *in actu* con el sujeto (según el movimiento que, hegelianamente, conduce del «en sí» hasta el «fuera de sí», para finalmente culminar en el «en sí y para sí»). Con el lenguaje de la *Fenomenología del Espíritu*, «la Verdad es el Todo» (*das Wahre ist das Ganze*). Pero este último coincide con «la esencia plenificándose mediante su desarrollo»; por consiguiente, el Todo «es esencialmente un resultado» y «solo al final es lo que es en verdad»[10].

9. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 7.

10. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* [1807], ed. de V. Cicero, Bompiani, Milán, 2000, p. 69 [G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010].

Este es el sentido profundo de la citada ontología histórica «monomundana» de Hegel. Solamente al final lo verdadero es plenamente lo que es en verdad, como potencial, desde un principio. El devenir temporal y la mediación entre la contradicción y la pérdida de sí —convertirse en *entfremdet*, «extraño a sí mismo»—, son momentos imprescindibles para la dinámica temporal del despliegue de la verdad. Tal y como aclara la *Ciencia de la lógica*[11], lo negativo es, al mismo tiempo, también positivo, dado que es un momento ineludible del proceso de devenir-verdad-de-la-verdad como actividad negada por su propia negación. Es convertirse-en-otro-de-sí llegando-a-sí-mismo.

Lo negativo es igualmente positivo cuando se reconoce como tal y es superado por figuras nuevas y más altas. La alienación surge cuando uno se detiene en lo negativo, en lo abstracto absolutizado, rígido, encerrado en sí mismo y fuera del devenir. Con la sintaxis de la *Fenomenología* de Hegel, para el espíritu «lo negativo es lo negativo de sí mismo», o sea, un producto propio. Por esta razón, en la obra hegeliana, el «saber absoluto» coincide con el entendimiento pleno de la identidad sujeto-objetiva; en otras palabras, con la conciencia de que, al poder contar con toda la realidad y con su propio obrar, «se despoja de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como un otro»[12].

Se puede afirmar, con Croce, que existe un vínculo de identidad entre la historia y la filosofía[13] —al ser la filosofía «el tiempo aprehendido en el pensamiento»—, pero sin olvidar que la filosofía adquiere de la dimensión histórica lo que en ella hay de verdadero y eterno. En consecuencia, la verdad no se resuelve en la pura historicidad, sino que la hace posible como lugar temporal que transforma en verdad la misma verdad, es decir, su autodesarrollo, el proceso con el que, después de la pérdida de sí, la verdad llega a la plena identidad consigo misma. El plano lógico-ontológico de la Idea, que sigue conservando su carácter trascendental irreductible a la dimensión histórica (una historicidad sin conmensuración trascendental sería, *eo ipso*, nihilista), no existe sin una necesaria correlación con la historicidad, con la mediación temporal de la salida de sí mismo y de su propia recuperación.

Nuestra propuesta teórica puede considerarse como un trascendentalismo con base histórica pero no historicista. Este se funda en el equili-

11. «Lo negativo es a la vez también positivo» (*Scienza della logica*, cit., I, p. 31).

12. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 204.

13. Cf. especialmente B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bibliopolis, Nápoles, 2007 pp. 67, 147 [B. Croce, *Teoría e historia de la historiografía*, Escuela, Buenos Aires, 1955].

brio ontocrónico entre el *elemento eterno* (la validez universal del saber filosófico) y el *elemento histórico* (el lugar de la determinación de las verdades filosóficas y, por tanto, su génesis particular); todo ello en el marco de una función fundada en verdad de la filosofía, en la que la validez es universal y la génesis es particular, históricamente determinada[14].

Lo universal existe, pero siempre atravesando la puerta de lo particular: la validez eterna está mediada por la génesis particular. No se agota en ella, ni siquiera sería posible sin su mediación. La validez no se resuelve en la génesis —como afirma Marx—, pero la hace concretamente posible. La historia, por tanto, cobra envergadura espacio-temporal mediante figuras particulares, y en momentos de la génesis históricamente determinada, la validez universal se manifiesta paulatinamente. En esto reside el proceso de devenir-verdad-de-la-verdad.

Aquí está el secreto para poder descifrar la dialéctica de Hegel, aparentemente sibilina. Se trata de una ontología histórica y no historicista: el devenir es el lugar en el cual el ser se da sin anularse en la mera secuencia temporal. Por este motivo, como el propio Hegel reconoce, no hay ninguna proposición de Heráclito que no haya sido recogida en la *Ciencia de la lógica*[15]. La identidad entre la Verdad y el Todo definida como «círculo de círculos»[16] (*Enciclopedia*, § 15) alude al hecho de que la realidad es un conjunto de relaciones, una totalidad de partes: la dialéctica objetiva reside en la génesis y el autodesarrollo, en la interacción y la síntesis auténtica de las partes. Por ello, el Absoluto mismo no está fuera de la historia; reafirmando su absolutez (fundada en la *Ciencia de la lógica*) existe como una síntesis concreta de los movimientos reales. Es, por lo tanto, el movimiento que toma forma en las figuras históricas concretas[17].

Como hemos señalado, la validez no se agota en el plano de la génesis histórica, pero lo necesita para manifestarse. Las figuras espacio-temporales coinciden con los lugares donde la verdad (validez universal) adquiere consistencia en su proceso para convertirse en verdad temporalmente mediada (génesis particular). A una distancia prudente de la

14. Cf. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, Controcorrente, Nápoles, 2006, pp. 88 ss.

15. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., I, p. 307.

16. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1830], trad. de V. Cicero, Bompiani, Milán, 2000, p. 121 [G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid, 1999]: «El Todo se pone a sí mismo como *un círculo de círculos* (*ein Kreis von Kreisen*), cada uno de los cuales es un momento necesario; de esta manera, el Sistema y sus peculiares elementos constituyen la Idea en su totalidad, la cual aparece, además, en cada uno de ellos».

17. Cf. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Riuniti, Roma, 1976, II, pp. 223-224 [G. Lukács, *Ontología del ser social*, Akal, Tres Cantos, 2007].

«ciénaga» del relativismo que disuelve de forma historicista la verdad en los flujos del devenir, y de la reducción del saber fundado en verdad de la filosofía a simple ideología que refleja y glorifica su propio tiempo, es posible, según Hegel, ocuparse de lo eterno aprehendiendo el tiempo en los pensamientos, sin que entre estas dos dimensiones aparentemente inconciliables —eternidad y temporalidad— haya contradicciones.

El objeto del estudio filosófico sigue siendo lo que es eterno, pero esto se determina en una sociedad históricamente concreta, y más precisamente, en el presente histórico en el que vive y actúa el filósofo. Entendido de esta manera, el saber filosófico puede ir en busca de lo universal en lo particular, de la validez universal hecha posible por la génesis particular sin reducirla a esta última. El filósofo puede entonces conocer y evaluar su propio tiempo a la luz del movimiento global —la identidad entre la Verdad y el Todo—, con el cual lo universal se manifiesta en la historia. Asimismo, la Verdad coincide con la Totalidad conceptual de la experiencia humana, considerada tanto por el lado de la génesis histórica, como por el de la validez universal[18]. Una vez conocida y valorada, la realidad —como resultado nunca definitivo de la acción humana— puede transformarse a tenor de su identificación progresiva con la humanidad, con miras a la identidad *in actu* entre Sustancia y Sujeto.

El devenir-verdad-de-la-verdad al que hace referencia la ontología del ser social coincide con el hecho de alcanzar y adquirir plena conciencia de la identidad entre el sujeto y el objeto, entre la humanidad pensada de forma trascendental como único Yo y sus objetivaciones históricas. El Espíritu que se sabe a sí mismo (Hegel) y el comunismo (Marx) expresan la idea de una humanidad finalmente fin en sí misma, consciente de sí como objeto unitario y de la plena identidad obtenida gracias a sus propias objetivaciones.

La naturaleza solidaria, racional y comunitaria del ser humano, considerado universalmente en el espacio y en el tiempo, constituye la potencialidad que, a través de la acción, debe traducirse en acción en la historia. Ahí reside el proceso del devenir-verdad-de-la-verdad como orientación teleológica de la filosofía práctica de la historia. Lo universal —el ser y lo eterno del ser— se hace verdad por medio de momentos genéricos particulares y pasando por la negatividad de la escisión capitalista. Es en este sentido por lo que, por una parte, la historia representa el escenario del devenir-verdad-de-la-verdad a través del tiempo y de la acción humana y, por otra, es posible conocer, evaluar y actuar a la luz de esta relación ontocrónica entre la génesis y la validez. Es en este marco donde nuestro

18. Véase C. Preve, *Lettera sull'umanesimo*, Petite Plaisance, Pistoia, 2012.

presente —el momento culminante de la alienación, del olvido del hombre y del nexo de identidad sujeto-objetiva— puede ser señalado como la época de la pecaminosidad consumada, la que más contradice el ser y lo eterno del ser.

La filosofía debe actuar en esa específica y delicada relación dialéctica que se establece entre la génesis y la validez, en los dos ámbitos interrelacionados, el de la historia real y de las figuras simbólicas, dada la identidad dinámica (según Spinoza) entre *connexio rerum* y *connexio idearum*, conexión de las cosas y conexión de las ideas. Por un lado, entre la *génesis* de una constelación filosófica —que siempre es particular e históricamente determinada—, y su *validez* en términos de una verdad que no deja de ser universal, y que, no obstante, no podría manifestarse en la historia sin cruzar el umbral de la génesis particular; por el otro, entre una formación social y política, un mundo histórico (Hegel), cuya génesis es particular, y su eventual validez universal, siempre que ese mundo histórico se aproxime al ideal de una humanidad que es un fin en sí misma y conforme a las relaciones entre individuos libres e iguales.

Es necesario insertar en el horizonte fundado en verdad hegeliano la deducción social de las categorías, esto es, la atención por el concreto contexto social y político, determinado históricamente, donde las ideas van tomando forma en ese delicado punto de convergencia entre la producción material y la producción simbólica que, gracias a Marx, han sido sometidas a análisis. La ontología del ser social debe encontrar un equilibrio entre Marx y Hegel, contemplando la deducción de las categorías basándose en la hegeliana distinción entre el particularismo de la génesis y el universalismo de la verdad. Se trata, pues, de enmendar a Marx con Hegel y a Hegel con Marx.

Por poner un ejemplo concreto, la abolición de la tortura tiene un origen particular, histórica y socialmente determinado, ligado indisolublemente al contexto en el que fue madurando[19]. Pero, aunque tenga un origen específico, la abolición de la tortura tiene validez universal. En efecto, constituye una ventaja de gran importancia en el proceso de devenir-verdad-de-la-verdad, en adaptar la objetividad a la subjetividad agente, o sea, para lograr la identidad completa y reconocida como tal entre el Yo y el No-Yo, entre la humanidad y sus objetivaciones.

En efecto, la abolición de la tortura se acerca a la verdad —configurada como tal en la forma del autodesarrollo mediado por la historia— del

19. Sobre este tema, véase el clásico M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Turín, 1979, pp. 135 ss. [M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México D. F., 2009].

género humano como fin en sí mismo, en el que toda persona es igualmente libre frente a cualquier otra. Se puede decir exactamente lo mismo de la Revolución francesa y de la rusa, así como del abandono de las prácticas racistas; empleando las palabras de la *Fenomenología del Espíritu*, admitir que las cualidades espirituales e intelectuales dependan del color de la piel o de la complexión física significa apoyar la tesis descabellada según la cual «el ser del espíritu es un hueso»[20].

Asumiendo la intuición de Croce acerca del vínculo entre lo universal eterno y lo particular histórico[21], y de acuerdo con un enfoque ontológico del ser social, no se trata de eliminar a Pericles en favor de la Política o a Sófocles en favor de la Tragedia. A la inversa, es preciso pensar la Política como Pericles y la Tragedia como Sófocles, o sea, interpretar el particular histórico como lugar en el que se manifiesta concretamente lo universal eterno. De esta manera, se vuelve a confirmar el vínculo simbiótico entre lo universal y lo particular, entre la eternidad y la temporalidad, entre la verdad y la historicidad: lo universal se da como universal concreto, históricamente determinado. Sin la relación con lo universal, lo particular sería indescifrable y, por su parte, lo universal solo existiría en sus concretas determinaciones particulares[22]. Por ello, comprender lo particular significa universalizarlo, poniéndolo en relación con la verdad, considerada como un proceso que se despliega temporalmente mediante figuras particulares concretas. La génesis histórica y particular adquiere validez solo cuando se revela universalizable en el sentido lógico y ontológico, ya que lo universal existe siempre como particular universalizable.

Desde esta perspectiva, la ontología del ser social adopta la envergadura de una *historia crítica de las ideas* centrada en la identificación del desarrollo paralelo del plano de las ideas y del de la historia real o, dicho de otro modo, de la unidad ontológica de las categorías del ser y del pensamiento. En virtud de esta unidad, ajustándonos a la sintaxis hegeliana, la sucesión de los sistemas de ideas y pensamiento coincide con

20. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 475.

21. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., pp. 116 ss.

22. De este modo, concluye Croce, «alcanzar la universalidad en la concepción histórica significa obtener también la individualidad, y hacer que ambas sean firmes de esa firmeza que se dan mutuamente» (*ibid*., p. 117). De todas maneras, Croce, a diferencia de Hegel, tiende a resolver históricamente la realidad en el puro devenir histórico. Cf., por ejemplo, *ibid*., pp. 340-341: «El Espíritu, que es el Mundo, es el espíritu que se desarrolla y, por tanto, es uno y diferente a la vez; eterna solución y eterno problema. Su autoconciencia es la filosofía —que es su historia— y su historia es la filosofía, sustancialmente idénticas, como idénticas son la conciencia y la autoconciencia; es decir, distinta y única a la vez, como la vida y el pensamiento».

la del desarrollo histórico del devenir-verdad-de-la-verdad[23]. En palabras de Spinoza, el orden y la conexión de las ideas coinciden con los de las determinaciones de lo real: *ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*[24].

En contra de las viejas y nuevas reducciones de la historia de la filosofía a «repertorio de opiniones filosóficas»[25], las filosofías no se desarrollan por partenogénesis unas a partir de las otras, sino que son una solución permanente de los problemas generados por la evolución histórica, por la realidad que se viene haciendo como proceso. El pensamiento es, pues, ineludiblemente pensamiento de lo real, o sea, de la realidad que se viene realizando históricamente. La deducción social de las categorías —transformada hegelianamente, en el plano teorético, en una *ontología del ser social* y, en el plano historiográfico, en una *historia crítica de las ideas*—, no hace más que dinamizar la proposición de la *Ética* de Spinoza que expresa la coincidencia entre el *ordo idearum* y el *ordo rerum*. La sumerge en el flujo del devenir histórico; por lo tanto, proyecta la identidad de las categorías del ser y del pensamiento en el plano temporal. El pensamiento refleja al ser social tal y como va cambiando a lo largo del tiempo y, de esta manera, se configura como la adquisición de la autoconciencia del género humano que actúa en la historia de forma cada vez más consciente y autoconsciente.

Esta estrategia teórica, que interpreta el pensamiento de una época como el intento de descifrarla conceptualmente (en la fecunda interacción entre el pensamiento y la realidad histórica sobre la cual se basa la identidad hegeliana y, después, gentiliana de la filosofía y de la historia de la filosofía), es la única que permite, una vez más, salir de los bancos de arena de la perorata de opiniones[26]. En la forma del devenir-verdad-de-la-verdad, la filosofía se plantea como desarrollo y, por lo tanto, tiene una historia propia; recorrerla, examinando los sistemas filosóficos en los que el propio tiempo se ha pensando a sí mismo, significa hacer filosofía, introducirse en la dinámica del desarrollo de la verdad. Por ello, con el Hegel de la *Enciclopedia* (§ 86, añadido 2), la historia de la filosofía, lejos

23. «La sucesión de los sistemas filosóficos registrados en la historia, es la misma que la secuencia de las determinaciones conceptuales propias de la idea» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, ed. de R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 568 [G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, FCE, México, 1995]).

24. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, [3]2009, Segunda Parte, prop. 7, pp. 81-82.

25. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, ed. de R. Bordoli, cit., p. 560.

26. Véase especialmente *ibid*., p. 562.

de configurarse como una «galería de aberraciones del espíritu humano», se presenta, en cambio, como «un panteón de figuras divinas».

Según muestran tanto Hegel como Gentile, si la filosofía es el sistema de la verdad que se desarrolla en el tiempo, entonces esta coincide con la historia de la filosofía, esto es, con la reconstrucción histórica del proceso de desarrollo de la verdad tal y como ha sido pensado por los filósofos que han aprehendido el tiempo en el pensamiento[27]. En efecto, la sucesión de los sistemas filosóficos que se registran históricamente coincide con la determinación del devenir-verdad-de-la-verdad: «El estudio de la historia de la filosofía —dice Hegel— coincide con el estudio de la filosofía misma»[28], o sea, con el pensamiento que aprehende la realidad histórica viendo en ella lo universal.

La filosofía, definida como «el saber pensante de lo que caracteriza a una época determinada»[29], se reconoce ineludiblemente como el pensar histórico. No hay auténtica filosofía si no hay una reconstrucción histórica del proceso de desarrollo del devenir-verdad-de-la-verdad. En otras palabras, el hecho de que la verdad se configure temporalmente como procesualidad (haciendo coincidir, para Hegel, la Verdad y el Resultado, y para Vico, el *verum* y el *factum*) supone una perspectiva histórica, que considera la temporalidad como fundamento del ser.

De acuerdo con la definición de Gentile, el filosofar coincide con «el concepto que la realidad tiene de sí misma como espíritu que se realiza en la historia y que, en todo momento, se siente el centro activo de la historia, y la historia, en su conjunto y en todo momento, siente como su propia realidad»[30]. La historia, concebida de esta manera, lejos de ser abandonada a la mera rapsodia «evenemencial»* de los acontecimientos inconexos o de la enésima idiotez especialista de una estéril filología en-

27. Cf. *ibid*., p. 567: «La filosofía es un sistema que se desarrolla, lo mismo vale para la historia de la filosofía; este es el punto fundamental, el concepto principal que esta argumentación pretende proponer».

28. *Ibid*., p. 569.

29. *Ibid*., p. 27.

30. G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. 1: *Pedagogia generale* [1913-1914], Le Lettere, Florencia, 2003, p. 192 [G. Gentile, *Sumario de pedagogía como ciencia filosófica*, El Ateneo, Buenos Aires, 1946]. Por eso, afirma Gentile, «la filosofía está íntimamente relacionada con la historia y con cada momento de ella; es decir, con todas las formas del saber y de la realidad. Todo saber, concebido correctamente, es consciente de su propio ser como momento de la filosofía o de la realidad universal» (*ibid*.).

* La expresión «historia evenemencial», traducción del francés *histoire événementielle*, significa la narración de los acontecimientos o hechos que los sitúa cronológicamente, articulándolos como causas y consecuencias; o sea, el plano de explicación superficial de la historia. [*N. de la T.*]

tendida como fin en sí misma, coincide con el espacio de la realización de la filosofía mediante sus figuras connotadas en el orden espacio-temporal. Dicho de otra forma, coincide con la realización del espíritu que llega, por mediación, a la plena conciencia de coincidir con el mundo objetivo (la unidad entre el sujeto y el objeto, entre la verdad y la totalidad, entre el Yo y el No-Yo). Este último deja de ser pensado como opuesto e independiente del sujeto agente y empieza a ser concebido, empleando las palabras de Gentile, «como su propia realidad», es decir, como libre producción del sujeto que se objetiva en su historia, en la identidad entre Sujeto y Sustancia y *verum et factum*.

La filosofía, una vez más, no se sitúa fuera de la dimensión histórica. Es, por el contrario, la historia en sí que coincide, a su vez, con la historia de la filosofía y, por tanto, con la filosofía *tout court* como autodesarrollo de la Verdad[31], como identidad entre la Verdad y la Totalidad mediada por la temporalidad. Por ello, la sarta accidental de opiniones registrada por el intelecto abstracto se resuelve en la única filosofía, explorada en sus diferentes grados de evolución que coincide con el desarrollo de la realidad que se viene haciendo.

Cada sistema filosófico es el tiempo aprehendido en el pensamiento, esto es, capta el sentido que el propio mundo histórico representa en la dinámica del proceso de devenir-verdad-de-la-verdad. Por esta razón, insistir en la dimensión histórica no coincide con una mera y lejana pasión grávida de filología. Por el contrario, responde a una instancia teorética según la cual el ser, planteándose temporalmente conforme a una estructura ontocrónica, tiene que dirigirse a la historia de sus concreciones para comprender el significado del ser mismo. Todo pensador capta su tiempo en el pensamiento y, en consecuencia, forma parte de la «cadena sagrada» —así dice Hegel[32]— con la que se desenvuelve la filosofía como consideración pensante del despliegue de la historia, es decir, la verdad universal que se concreta en lo particular.

Injertada en la estructura hegeliana, la deducción social de las categorías permite examinar sinópticamente el desarrollo de la historia real y los sistemas de pensamiento, considerando este último como el reflejo sistemático de la historia de la autoconciencia humana, sin precipitarse en los dos polos opuestos, pero en correlación existencial con el carnaval

31. Cf. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Florencia, 2003, p. 158. Gentile alude a «esa filosofía concreta, que no está fuera de la historia, sino que es la propia historia, puesto que la verdadera historia es la historia de la filosofía, esta es la verdadera filosofía. Por lo tanto, el círculo no se cierra en la historia, en cuanto historia, sino en la filosofía».

32. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, ed. de R. Bordoli, cit., p. 558.

doxográfico de la perorata de opiniones o con la reducción del saber fundado en verdad de la filosofía a mera ideología de la santificación del *statu quo*[33]. Es en este horizonte ontocrónico de conexión dinámica entre la verdad y la temporalidad, entre la validez universal y la génesis particular, como la deducción social de las categorías puede comprenderse en clave filosófica. En otras palabras, se puede explicar en el sentido de una hegeliana fenomenología del Espíritu que relata el proceso, acompasado por alienaciones y desalienaciones, de una toma de autoconciencia, cada vez más marcada, por parte de una humanidad que actúa y piensa en la historia y en la sociedad, para luego llegar a corresponderse plenamente con su concepto.

Contemplada desde este punto de vista, la deducción social de las categorías permite mostrar que los sistemas filosóficos y las categorías de pensamiento presentan siempre una génesis históricamente determinada (en la que se refleja el momento histórico específico y, con él, el correspondiente contexto social) sin que esto autorice a tacharlos de ideológicos[34]. Se trata, por el contrario, de momentos de toma de autoconciencia por parte de la humanidad que aprehende el tiempo en su pensamiento y, con este, la dinámica de la autorrealización gradual del hombre como ente perteneciente al género humano.

Por otra parte, solamente desde esta perspectiva queda clara la diferencia entre la ideología y la verdad. En apariencia socialmente necesaria, la primera es la forma social e histórica del error, del modo en que se hace pasar por universal y válido lo particular, o sea, lo que es funcional a la parte pero no al género humano como sujeto indivisible, naturalizando lo que es histórico, particular y social. La ideología toma el relevo cuando uno de los momentos históricamente determinados y situados en la secuencia *in fieri* de la procesualidad pretende absolutizarse y pensarse como intrascendible, como ya dado desde siempre, incluso como «final de la historia». La lógica ideológica está constituida por el absolutismo del fragmento que se hace pasar por la Verdad del Todo sustraída al devenir: presenta como universal lo particular no universalizable, dejando la validez sin la génesis.

33. En Marx el riesgo real de anular la verdad de la filosofía, reducida a mera ideología, se evita en parte gracias a la más fecunda de sus contradicciones; es decir, permaneciendo, a pesar de sus intenciones, en el terreno de la filosofía idealista de Hegel. Sobre este tema, nos permitimos remitir una vez más a nuestro libro *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milán, 2009, pp. 168 ss.

34. Cf. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 57 ss.; Íd., *Verità filosofica e critica sociale. Religione, filosofia e marxismo*, CRT, Pistoia, 2004.

La verdad, en cambio, coincide con el proceso de la adquisición de la autoconciencia del género humano como único sujeto indivisible y corresponde al proceso que convierte al hombre en hombre que actúa en la historia, volviéndose de esta manera cada vez más consciente de sí y de sus relaciones sociales,[35] sin que este proceso nunca pueda considerarse cumplido definitivamente. De nuestra época —en la que estamos temporalmente— siempre es posible afirmar lo que Hegel decía al final de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: «Hasta aquí ha llegado la conciencia» (*bis hierher ist das Bewußtsein gekommen*)[36].

La ideología actúa racionalizando de forma apologética los intereses —tanto individuales, como colectivos—, mientras que la filosofía, como ciencia sistemática de la verdad, se configura invariablemente como búsqueda dialógica de la verdad, de lo que es universalmente válido. De este modo, la filosofía es propiedad indivisible de la totalidad del género humano pensado como un único Yo y, desde luego, no como clases, estamentos, grupos o religiones diferentes[37]. Siempre a una distancia prudencial de la coincidencia historicista entre génesis y validez, es posible reescribir así, desde una nueva perspectiva, toda la historia de la filosofía occidental pensada como dinámica mediante la cual el ser social se refleja en la autoconciencia humana según modalidades gradualmente más conscientes y maduras.

35. Véase especialmente E. Bloch, *Soggetto-oggetto: commento a Hegel* [1949], il Mulino, Bolonia, 1962 [E. Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, Madrid, 1982].

36. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* [1837], trad. de E. Codignola y F. Sanna, La Nuova Italia, Florencia, 1964, 4 vols., IV, p. 219 [G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, FCE, México, 1995].

37. Cf. C. Preve, *Lettera sull'umanesimo*, cit., pp. 157-168.

Conclusión
RECUPERARLO TODO

> «Pues aquí es menester invertir la opinión general y convenir en que los motivos para que se conciba otro estado de cosas en que a todo el mundo le iría mejor no son la dureza de una situación ni los sufrimientos que ella impone; por el contrario, solo desde el día en que puede ser concebido otro estado de cosas, una nueva luz ilumina nuestras penurias y nuestros sufrimientos, y decidimos que son insoportables».
>
> J.-P. Sartre, *El ser y la nada*

En el escenario del desencanto generalizado, es preciso volver a encantar el mundo y darle un sentido a las fantasías políticas hoy día mutiladas. Es la única alternativa para no seguir agonizando y sumidos en la impotencia en la época de la muerte de Dios, el evento *epochemachend* que marca el horizonte de sentido de nuestro presente. La utopía no solo no se corresponde con la cara demoníaca del poder, sino que ni siquiera se deja reducir a la renuncia estéril de hacerse cargo de la realidad presente mediante huidas hacia delante o en otras direcciones.

Si, en cambio, se interpreta correctamente, tiene como único objetivo la realidad presente, puesto que intenta anticipar, en el hoy, una condición alternativa. En términos blochianos, la *docta spes* de la utopía permite ver el futuro del presente. El pensamiento utópico, siendo la expresión —en términos de Gramsci— de una «fantasía concreta», se niega a agotar lo posible en lo efectual. Permite pensar en posibilidades alternativas y, por esta razón, propicia nuevas imágenes del mundo para oponerlas operativamente a la realidad existente[1].

De acuerdo con la ontología de la praxis, el ser-según-posibilidad es la materia con la cual se teje la realidad, el dinamismo vital que lo inunda

1. Algunas ideas interesantes se encuentran en F. Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia-ficción* [2005], Akal, Tres Cantos, 2009.

todo. Al ser el resultado de un planteamiento, la realidad existente se da porque ha sido posible: *esse sequitur posse*. Este es el rasgo esencial de la *dialéctica de lo posible* y de la *ontología de la libertad* coesencial al praxismo trascendental. Siempre existe la oportunidad de ser-diferente, de reprogramar en concreto la sintaxis del mundo «convertido en *no-mundo* (*Unwelt*)»[2], aunque este, como ocurre hoy, se proclame intransformable. La posibilidad es ontológicamente superior a la realidad[3]. En efecto, esta «es», ya que «es posible» o, si se prefiere, se traduce concretamente en acción mediante las múltiples formas de lo posible.

En el contexto de una realidad fantasmal, suspendida en un hechizo de alienación y explotación, de fetichismo y mercantilización universal, que nosotros mismos hemos creado, pero que se ha vuelto tan opaca que parece autónoma y nos domina amenazadora, la única solución consiste en el doble y simétrico movimiento de desnaturalización de lo que es histórica y socialmente determinado y, a la vez, en reactivar el sentido de la posibilidad y la memoria del futuro que hoy hemos olvidado.

Por ello, como hemos expuesto, la primera tarea de la ontología de la praxis consiste en la variación activa del coeficiente de inevitabilidad y, por consiguiente, en la respuesta a la «fatalización» de lo social y a la naturalización de lo histórico[4]. El praxismo trascendental, en efecto, actúa principalmente en el sentido de la «desfatalización» de la existencia, mostrando, al estilo idealista, el carácter subjetivo del mundo objetivo y volviendo a descubrir así la prerrogativa esencial del hombre como ente que, en palabras de Ficino, *naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat*, imita las obras de naturaleza inferior, las lleva a su perfección, corrige y mejora[5]. Sobre estas bases —o sea, en el marco de la redialectización de la fase especulativa— vuelven a ser practicables, sobre todo en el ámbito imaginativo, el conflicto y la oposición razonada al capital.

Facere aude! (¡Atrévete a hacer!): este debe volver a ser el imperativo de una crítica que no quiera rendirse y convertirse en apología de lo existente. Para que dicho imperativo sea practicable, es necesario que se haga cargo de él una agrupación —en calidad de sujeto dialéctico colectivo— integrada por individuos que aspiren voluntariamente al comunita-

2. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milán, 1976, p. 60 [M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, El Serbal, Barcelona, 1994].

3. «Más alta que la realidad está la posibilidad» (cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, ^{3}2012, § 7).

4. Sobre este tema, véase A. Monchietto, *Per una filosofia della potenzialità ontologica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2011, pp. 23 ss.

5. M. Ficino, *Teologia platonica* [1482], trad. de E. Vitale, Bompiani, Milán, 2011, XIII, III, p. 1225.

rismo cosmopolita como orientación teleológica compartida. La weberiana jaula de hierro debe ser reconfigurada como caverna platónica que tenga una salida posible gracias a la acción: el «sólido cristal» debe volver a ser considerado como el resultado nunca definitivo de la acción humana. Superar el *nomos* de la economía significa, en términos kantianos, salir del «estado de minoría de edad» cuyos responsables somos nosotros mismos. Solo si somos conscientes de que la transformación es posible, pueden sentarse las bases para la reactivación del conflicto. El objeto debe volver a ser pensado como producto del sujeto, como *Gegenstand*. La pensabilidad de la posible transformación es la precondición trascendental para la concreta acción transformadora.

La praxis, por tanto, primero tiene que incorporarse a la teoría como posibilidad real, contra el absolutismo de la necesidad que la neutraliza en el nivel simbólico-imaginativo con el fin de impedir el despliegue de su acción. Es lo que podríamos llamar el «teorema de Campanella»: *Homo non potest facere quod non credit posse facere*, el hombre no puede hacer lo que no cree poder hacer[6]. Llegar a imaginar el cambio es la condición fundamental para que se cumpla concretamente: hay que realizar (como afirma Spinoza) una «enmienda del intelecto» y empezar a ver con otros ojos la realidad, para que esta pueda ser efectivamente diferente.

La perspectiva en torno a la que tiene que girar una nueva filosofía de la praxis consiste, ante todo, en permitir que vuelva a ser activa la posibilidad de pensar la *praxis* —así como la posibilidad de reprogramar la sintaxis de la existencia— y, en segundo lugar, en exhortar a los contemporáneos para que actúen, despertando del «sueño dogmático» de la *apraxia* y de la pesadilla posmoderna del «final de la historia». El modelo de orientación debe ser no solo una *societas perfecta*, sino también una *communitas semper perfectionanda*, fruto de la razón y de la voluntad.

No se puede transformar la realidad si no pensamos que es trasformable, y no se puede actuar si creemos de antemano que toda acción es inútil.

Como hemos visto, el sufrimiento, la injusticia, la explotación y las muchas otras enfermedades de nuestro tiempo no son, de por sí, suficientes para que surja un deseo redentor hacia un «lugar diferente» alternativo. Para que la tristeza solitaria pueda convertirse en el «capital social» de los bancos de la ira y volver a inflamar la acción revolucionaria compartida y la lucha contra el capital, es necesario que la conciencia anticipadora sea precursora de la posibilidad de un lugar diferente, el sueño despierto de una configuración de nuestras relaciones y de nuestra forma de ser

6. T. Campanella, *De sensu rerum et magia*, IV, 18, 1604.

alternativos a la pesadilla que estamos sufriendo en nuestras propias carnes[7]. Con las palabras de *Hamlet* (IV, 5, vv. 42-44): *We know what we are, but know not what we may be*, sabemos lo que somos, pero no lo que podemos llegar a ser.

Si la realidad no fuera acorde con la alteridad precursora de la conciencia anticipadora en la forma de una potencialidad que ha fracasado, es decir, en la forma del poder-ser no realizado en el ser actual, la realidad ni siquiera podría revelarse en todas sus contradicciones. Por eso mismo, a falta de otra realidad posible con la que compararla, resultaría justa. Recordando el ejemplo que tanto le gustaba a Sartre[8], el cuarto de luna es en sí mismo perfecto, pero a la conciencia humana le parece incompleto; esto ocurre porque lo compara con la redondez de la luna llena. Dejando a un lado las metáforas, es el poder-ser, la potencialidad ontológica, lo que hace que el ser resulte incompleto; si el poder-ser faltara, el ser resultaría perfecto, capaz de agotar la posibilidad en su efectividad. La pensabilidad del sentido de la *possibilitas* retroactúa sobre lo existente presentando, como una posibilidad real, el ideal de la acción transformadora a fin de identificar lo que es con lo que podría ser, el ente con su potencial.

La praxis transformadora solo puede surgir del pensamiento de una alteridad, pues identificándose con ella el horizonte presente resulta defectuoso.

El ser-otro como correlativo esencial del poder-ser revela así su realidad específica, su esencia de posibilidad que habita virtualmente las estructuras del ser y que necesita ser traducida en acto por la acción humana. Por este motivo, el realismo y el historicismo sin conmensuración trascendental no dejan de configurarse como opuestos en solidaridad antitético-polar. Tanto para el primero como para el segundo, a falta de una estructura trascendental de referencia, todo lo que es (realismo) y todo lo que ocurre (historicismo) son en sí plenamente racionales. De hecho, solo se los puede juzgar a partir de ellos mismos, con una absorción integral del deber-ser en el ser.

La conciliación con un mundo histórico que neutraliza las dos determinaciones que se alimentan recíprocamente, la posibilidad y la alteridad, es inevitable. De este modo, la luna llena también es la metáfora de la estructura de la conciencia trascendental del hombre que, hegelianamente, puede conocer lo eterno en su propio tiempo histórico, hallando en la

7. Cf. J.-P. Sartre, trad. de G. Del Bo, *L'essere e il nulla* [1943], Il Saggiatore, Milán, 1965, p. 528 [J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1989].

8. *Ibid*., pp. 165-171.

temporalidad la presencia tanto de lo que se corresponde con su concepto, como de aquello que lo contradice y, por ende, asumiendo de nuevo el *ordo temporum* como lugar de la verdad concebida como autodesarrollo mediado por la acción. En antítesis con las triunfantes lógicas ideológicas que *idealizan lo real* (hipostatizándolo con el expediente de la naturalización glorificadora), se trata de mantenerse fieles a la pasión rigurosa de la *realización de lo ideal*[9].

La condición actual de la humanidad se percibe como intolerable solo en comparación con la idea de una conciencia que ha llegado a su completitud, es decir, si se valora al ente sobre la base de la posibilidad, midiendo su distancia de esta condición o, en el caso del presente, su perversión. En efecto, el *nomos* de la economía nos obliga a ser lo contrario de lo que podríamos ser si correspondiésemos a nuestro concepto realizado y a la posibilidad cumplida del género humano como sujeto singular-colectivo. El abismo del nihilismo también se advierte en la supresión sistemática del sentido que actúa en detrimento de toda perspectiva humana que defienda posibilidades alternativas a la dominante. De esta manera, se destruye uno de los pilares básicos de la subjetividad, la planificación transformadora que convierte al hombre en un *animal utopicum* que vive en el presente anticipando el porvenir. Sin futuro, o sea, sin poder planificar libremente nuestra vida individual y social, no puede haber libertad.

Por ello, más allá de las retóricas tranquilizadoras, la sociedad actual no podrá considerarse libre mientras sus habitantes sigan siendo privados de la posibilidad de planificar el porvenir, tanto en el ámbito social (para fundar una comunidad más justa, donde la decisión política vuelva a imponer su hegemonía sobre la economía) como en el individual (para planificar la propia vida subjetiva). El modelo hoy dominante del *homo precarius* representa la negación más vulgar de toda perspectiva existencial a largo plazo.

La desactivación de la carga utópica coesencial a la estancia del hombre en el mundo procede en sintonía con la deconstrucción de la cultura y, en general, del patrimonio simbólico como espacios de posibilidad y de sentido. Por esta razón, actualmente, la superstición científica es una aliada estratégica del fanatismo de la economía. Ambas eliminan todo patrimonio simbólico-cultural y toda reserva de sentido, en coherencia con el imperativo que impone a los pueblos y a las culturas alinearse con el único modelo hegemónico: el cosmopolitismo alienado, asimbólico y aperspec-

9. Con las hermosas palabras de Gentile, «el filósofo siempre ha de ser el apóstol del ideal, nunca el patrón o tutor del hecho consumado» (G. Gentile, *Genesi e struttura della società* [1943], Le Lettere, Florencia, 1994, p. 98).

tivista de la globalización capitalista. Entrelazando el léxico de Bloch y de Cassirer, podemos afirmar que el hombre se caracteriza como *animal utopicum* en virtud de su naturaleza de *animal symbolicum*. En contraste con la pseudoconcreción de los realismos, que no dejan de pensar la objetividad como separada de la subjetividad, la realidad es una construcción simbólica del hombre, el producto de su acción y de su pensamiento, sin los cuales no podría existir. Es otra forma de reafirmar que la realidad no coincide con una fría recopilación de datos objetivos registrados asépticamente por el pensamiento calculador, rasgo típico del actual «cretinismo económico» que acepta como su única fuente de significado el paradigma económico-cuantitativo y la axiomática impasibilidad del beneficio económico. Por el contrario, el ente es el resultado de una construcción y una mediación simbólica hecha por la conciencia humana que se determina históricamente.

En el desierto de nuestro tiempo, el Yo, como sujeto activo y capaz de objetivarse en formas cada vez más racionales, ha sido derrocado en favor de un nuevo modelo antropológico que representa la cumbre de la alienación: el *homo videns*. Espectador del cosmos en el que los verdaderos sujetos son las mercancías y los mecanismos anónimos de la economía fetichizada, manipulado por el circo mediático y esclavizado por la «mediocracia», el *homo videns* se limita a observar pasivamente la realidad, adaptándose a ella en formas cada vez más espontáneas, conforme a lo que la *sociedad del espectáculo* de Debord denominaba «la alienación del espectador en beneficio del objeto contemplado» (§ 30). Este es el cumplimiento del dogmatismo moderno que se ha convertido en absoluto, en forma de pasividad total del sujeto reducido a espectador inerte de la realidad mediatizada por el capital imperante, en términos de Schopenhauer, «como voluntad y representación». Por esta razón, de nuevo con las palabras de Debord, hoy el espectáculo que tenemos ante nuestros ojos es como «el sol que nunca se pone en el imperio de la pasividad moderna» (§ 13).

La única reacción posible consiste en una conversión filosófica que permita cambiar, sobre todo en lo imaginativo, el coeficiente de inevitabilidad impuesto por la imperante mística de la necesidad. Para ello, como bien sabía Fichte[10], hay que dirigirse sobre todo a los jóvenes. Aunque estén en gran parte integrados en la superestructura, auténtico telón de fon-

10. J. G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza* [1797], trad. de C. Cesa, en J. G. Fichte, *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 30 [J. G. Fichte, *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1997].

do de la santificación simbólica del actual reino animal del espíritu, los jóvenes pueden ser educados filosóficamente en el amor por la libertad, hoy ausente, para que tomen conciencia de la contradicción en la que viven y, simétricamente, del *telos* en nombre del cual han de pensar y actuar.

Antes de que el veneno del fatalismo se apodere de sus almas y sea imposible erradicarlo, es preciso educarlos para que puedan reprogramar la sintaxis del mundo en el que viven. Debemos, en otras palabras, confiar en el potencial revolucionario de la juventud, que, por razones biológicas principalmente, está sedienta de vida, sueños, proyectos y futuro. Es el primer paso que debemos dar para poner en práctica lo que, con toda razón, podemos llamar el rejuvenecimiento del mundo. No todo está perdido: solo si lo que hay se deja pensar como transformable, lo que hay no es todo[11]. Vendrán tiempos mejores si trabajamos activamente para lograrlo. El futuro es nuestro. Terminamos con los famosos versos de Hölderlin, *lange ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre*: «Largo es el tiempo, pero acontece lo verdadero»[12].

11. T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, ed. de C. A. Donolo, Einaudi, Turín, 1970, p. 357 [T. W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Obra Completa 6, Akal, Tres Cantos, 2005].

12. F. Hölderlin, «Mnemosyne» (*ca*. 1803), en *Werke, Briefe, Dokumente*, Winkler, Múnich, 1969, p. 199.

ÍNDICE DE AUTORES

Adorno, T. W.: 24, 171
Althusser, L. P.: 32, 129
Arendt, H.: 59, 65
Aristóteles: 23s., 78, 89, 106
Augé, M.: 25

Bachelard, G.: 65
Bacon, F.: 65
Badiou, A.: 13
Balibar, É.: 113
Balzac, H. de: 32, 47
Bauman, Z.: 23
Becker, G.: 27
Beiser, F.: 109
Biasutti, F.: 153
Bloch, E.: 16, 59, 68, 121, 127, 164, 170
Blumenberg, H.: 11, 16
Bobbio, N.: 115, 143
Bodin, J.: 21
Bouton, C.: 153
Brunner, O.: 34
Buhr, M.: 106

Cacciari, M.: 22
Campanella, T.: 167
Cassirer, E.: 170
Cesa, C.: 69, 170
Chomsky, N.: 28
Conze, W.: 34
Croce, B.: 91, 112, 117, 155, 159

Debord, G.-E.: 170
De Palma, P. D.: 27
Descartes, R.: 29, 35ss., 47, 49, 55, 69, 76, 89, 107
Durkheim, É.: 58

Engels, F.: 42, 95, 112s., 119, 133, 139, 145ss., 149
Erckenbrecht, U.: 142
Esposito, R.: 22

Ferraris, M.: 26
Feuerbach, L.: 107, 132
Fichte, J. G.: 31, 32, 34ss., 40, 42, 43-46, 49-53, 56s., 59, 61, 65, 69, 71, 74, 77, 80-83, 88, 92s., 98s., 103, 106s., 109, 111, 113s., 120, 125, 129, 132, 154, 170
Ficino, M.: 166
Foucault, M.: 27, 158
Fusaro, D.: 23, 27, 31, 47, 51s., 112, 152, 163

Gadamer, H. G.: 40
Galileo: 150
Gallino, L.: 68
Gentile, G.: 30, 36, 45, 51, 56, 58s., 63, 65, 69, 76, 80ss., 84, 86, 88, 90, 91, 93, 96s., 99ss., 103, 105, 112, 114s., 120, 123s., 148, 161s., 169
Goethe, J. W.: 144
Gramsci, A.: 18, 36, 49, 51, 56, 65, 103, 107, 114, 118, 120, 123, 145, 165

Habermas, J.: 60, 65
Hammacher, K.: 36
Hegel, G. W. F.: 16, 22, 31-38, 39-47, 52s., 59, 61, 63, 65, 73ss., 76-80, 89, 92ss., 100, 103, 107, 109, 112-116, 121-125, 132, 143, 147s., 151, 152-164, 168
Heidegger, M.: 20, 21, 27, 32s., 48, 56, 58, 64, 67s., 92, 101, 124, 131, 133s., 137, 143, 166
Heráclito: 156
Herman, E. S.: 28
Hobbes, T.: 21ss.
Hölderlin, F.: 171
Homero: 13
Horkheimer, M.: 24
Hume, D.: 65
Husserl, E.: 150

Iannantuono, G.: 27

Jameson, F.: 165
Juan, evangelista: 12

Kant, I.: 11, 27, 31, 35, 43, 58, 69ss., 76, 87, 89, 92, 126, 128, 147, 167
Koselleck, R.: 34
Kuhn, T. S.: 65

Latouche, S.: 66
Leghissa, G.: 27
Leibniz, G. W.: 74, 82
Lilla, M.: 18
Locke, J.: 65, 107, 115
Lukács, G.: 41, 44, 54, 59, 156

MacIntyre, A.: 17
Marcuse, H.: 23, 39s., 48
Marramao, G.: 22
Martin, W. M.: 70
Marx, K.: 20, 26, 28, 29, 31s., 35ss., 40, 42s., 45, 47, 49-53, 55, 57, 59, 61, 65, 72, 95, 102s., 107, 109s., 112-116, 118ss., 121, 125, 131-136, 138-143, 145-150, 152, 156ss., 163
Monchietto, A.: 166
Mozart, W. A.: 32, 47

Musil, R.: 32

Nicolás de Cusa: 117
Nietzsche, F.: 19, 59, 67, 137
Novalis: 67

Okada, K.: 44

Parménides: 79
Pinkard, T.: 45, 152
Pippin, R. B.: 37
Platón: 11-18, 20, 46, 59, 132, 167
Prete, A.: 67
Preve, C.: 24, 31, 37, 43, 46, 51, 54, 71, 89, 112, 137, 146s., 149s., 152s., 156s., 163s.

Rawls, J.: 59, 65
Ruffolo, G.: 30
Russell, B.: 111

Sartre, J.-P.: 118, 165, 168
Schelling, F. W. J.: 44
Schiller, J. C. F.: 58, 116
Schmitt, C.: 22, 59
Schmitz, H.: 134
Schopenhauer, A.: 170
Shakespeare, W.: 168
Siemek, M. J.: 36
Smith, A.: 116
Sócrates: 13, 15s.
Sófocles: 101, 159
Sohn-Rethel, A.: 147-150
Spinoza, B. de: 32, 72ss., 88, 100, 158, 160, 167

Tagliapietra, A.: 15, 24
Tedeschi, L.: 37, 46

Vattimo, G.: 27
Vegetti, M.: 13
Vernant, J.-P.: 35
Vico, G.: 72s., 93, 161

Weber, M.: 17, 19s., 32

Zingales, L.: 26